

File 391725
Hj/6

" ECLETTICA "
VOL. II

GIUSEPPE RENSI



CRITICA DELL'AMORE E DEL LAVORO

Queste, o spirto gentil, miserie estreme
Dello stato mortal...
Emendar, mi cred'io, non può la lieta
Nonadecima età più che potesse
La decima o la nona, e non potranno
Più di questa giammai l'età future.
LEOPARDI.



CATANIA
CASA EDITRICE " ETNA "
1935



PROPRIETÀ LETTERARIA



4/9

A

GIUSEPPE VIDONI

CHURCH OF THE

PREFAZIONE

La concezione del problema dell'amore e di quello del lavoro contenuta in questo volume, era stata da me esposta molti anni fa nella Rivista di Psicologia ¹⁾ per quanto riguarda il primo argomento, e, per quanto riguarda il secondo, nel volume Le Antinomie dello Spirito ²⁾, dove riprodussi anche quanto in detta rivista avevo scritto sul primo.

Ripubblicai entrambe le trattazioni nel 1923 ³⁾. Sicchè l'attuale ne è rispettivamente la terza e la quarta edizione.

Sebbene questa concezione dei due problemi risalga dunque a trent'anni fa, sono andato in tutte le successive edizioni, la presente compresa, arricchendola di nuove osservazioni, riflessioni e sviluppi, sempre nel senso di quella mia iniziale concezione dei due problemi in discorso. Poichè quand' anche a parecchi anni di distanza si possa scorgere un problema sotto una luce diversa da quella in cui lo si è inizialmente visto, è però possibile che si presentino alla mente nuovi pensieri e constatazioni ancora nella medesima direzione e secondo il medesimo punto di vista da cui lo si era da principio ravvisato.

¹⁾ Anno I, 1905, vol. I, n. 6.

²⁾ Piacenza, Soc. Ed. Pontremolese, 1910.

³⁾ Nel volume *L'Irrazionale, Il Lavoro, L'Amore* (Milano, Unitas).

Lo schema fondamentale dei due problemi è dunque rimasto, anche qui, quello di trent'anni fa. Sono forse rimaste durante tutto questo tempo immobili e immutate le mie idee su di essi? Naturalmente per quanto riguarda il primo, il problema dell'amore, non v'è visuale che sia così soggetta a cambiare come quella che si ha di esso: la visuale che ce se ne forma in un determinato momento, sulla base di determinate esperienze, non è più quella sotto cui esso ci si presenta in un altro momento in seguito ad esperienze diverse; sicchè ogni giudizio od opinione intorno a quel problema non può non essere, non solo assolutamente individuale, ma anche per lo stesso individuo momentanea e soggetta ad alterarsi o rovesciarsi. E quanto al secondo problema, quello del lavoro, tengo a sottolineare che alcune considerazioni « reazionarie » contenute nella mia trattazione di esso, furono da me pensate e scritte nel periodo « bolscevizzante », press'a poco al tempo in cui scrivevo gli articoli raccolti poi in *Principi di Politica Impopolare* ¹⁾ e in *Teoria e Pratica della reazione politica* ²⁾ (e ci voleva qualche coraggio, allora, a scriverli!); ed erano pensieri destati in me, per antitesi, da quella situazione: chè assai spesso avviene che dottrine sociali, politiche e anche filosofiche, si formino (negli spiriti non servili, in quelli che possono dire, come il Prometeo eschileo, τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν οὐκ ἂν ἀλλάξαίμ' ἐγώ) ³⁾ in opposizione allo stato di fatto esterno in cui si vive e a quanto si vede accadere attorno a sè: ed oggi, probabilmente — poichè io non sono certo uno schiavista; tutt'altro! — quei pensieri, mancandomi, circa questo argomento, lo stimolo intellettuale dell'opposizione contro fatti esteriori urtanti e ripugnanti al senso di giustizia ed eticità, non mi sarebbero neppure venuti in mente. Malgrado ciò riproduco integralmente la trattazione, perchè essa serve a mostrare

¹⁾ Bologna, Zanichelli.

²⁾ Milano, « La Stampa Commerciale ».

³⁾ Versi 965-6.

che anche contro le tesi, le convinzioni, le posizioni di pensiero, che risultano immediatamente le più ovvie, le più giuste, le più sante, vi sono sempre ragioni che le demoliscono o minacciano di demolirle.

Il motivo, insomma, per cui soprattutto mi piace riprodurre per entrambi i problemi il mio vecchio schema iniziale, si è che questo modo di considerare le due questioni serve ottimamente di illustrazione particolare della mia generale concezione irrazionalistica e scettica. Questo modo di comprendere i due problemi costituisce cioè un' applicazione a due sfere singole della realtà umana di quella concezione fondamentale. Si fa con ciò palese come siffatta concezione sia suscettibile e feconda di applicazioni particolari, non forse prive di originalità e di interesse. E chi volesse proseguire ed approfondire il solco che io con quella concezione generale ho tracciato, e farne l' applicazione ai domini a cui io non l'ho fatta, ¹⁾ e non avrò più possibilità di farla (p. e. alla cultura e alla civiltà, alla scienza, dall'astronomia alla medicina, alla « verità » storica e al modo di concepire e narrare la storia, ²⁾ alla storia della filosofia, che esposta, secondo quella concezione, come serie di soluzioni antitetiche, continuamente date, con diverso linguaggio, agli stessi fondamentali proble-

¹⁾ Ne ho dato, naturalmente, cenni qua e là, soprattutto nei volumetti delle mie *Pagine di Diario*; ma non trattazioni sistematiche.

²⁾ Col medesimo pensiero e col medesimo paragone da me usato in *Scheggie* (1930) p. 30, J. JASTROW inizia la sua interessante *Weltgeschichte in einem Band* (Ullstein, Berlino, 1932) dicendo che come un paesaggio alpino diventa sempre diverso agli occhi dell'escursionista man mano che questi si sposta e procede, così « der Menschheit, die ihren Weg zu unbekannten Zielen emporklimmt, erscheint jedesmal, wenn sie das Auge rückwärts lenkt, die durchwanderte Linie und alles, was an ihr liegt, in neuer Gestaltung, in veränderter Gruppierung, in andern Grössenverhältniss. So sehr auch die frühere Art, die Entwicklung anzusehen, von sicherem Blick eingegeben war, die neue ist es nicht minder. Der Wechsel in der Anschauungen über den Entwicklungsgang der Menschheit gehört mit zur ihren Erlebnissen ».

mi, riuscirebbe nuova e viva; alla pedagogia ecc.) potrebbe veramente dire ancora nel campo filosofico — e ne sarebbe questa l'unica via — qualcosa che non sia il rimasticamento e la ripetizione dei soliti stantii, stucchevoli ed esauriti luoghi comuni del dogmatismo e particolarmente di quello idealistico.

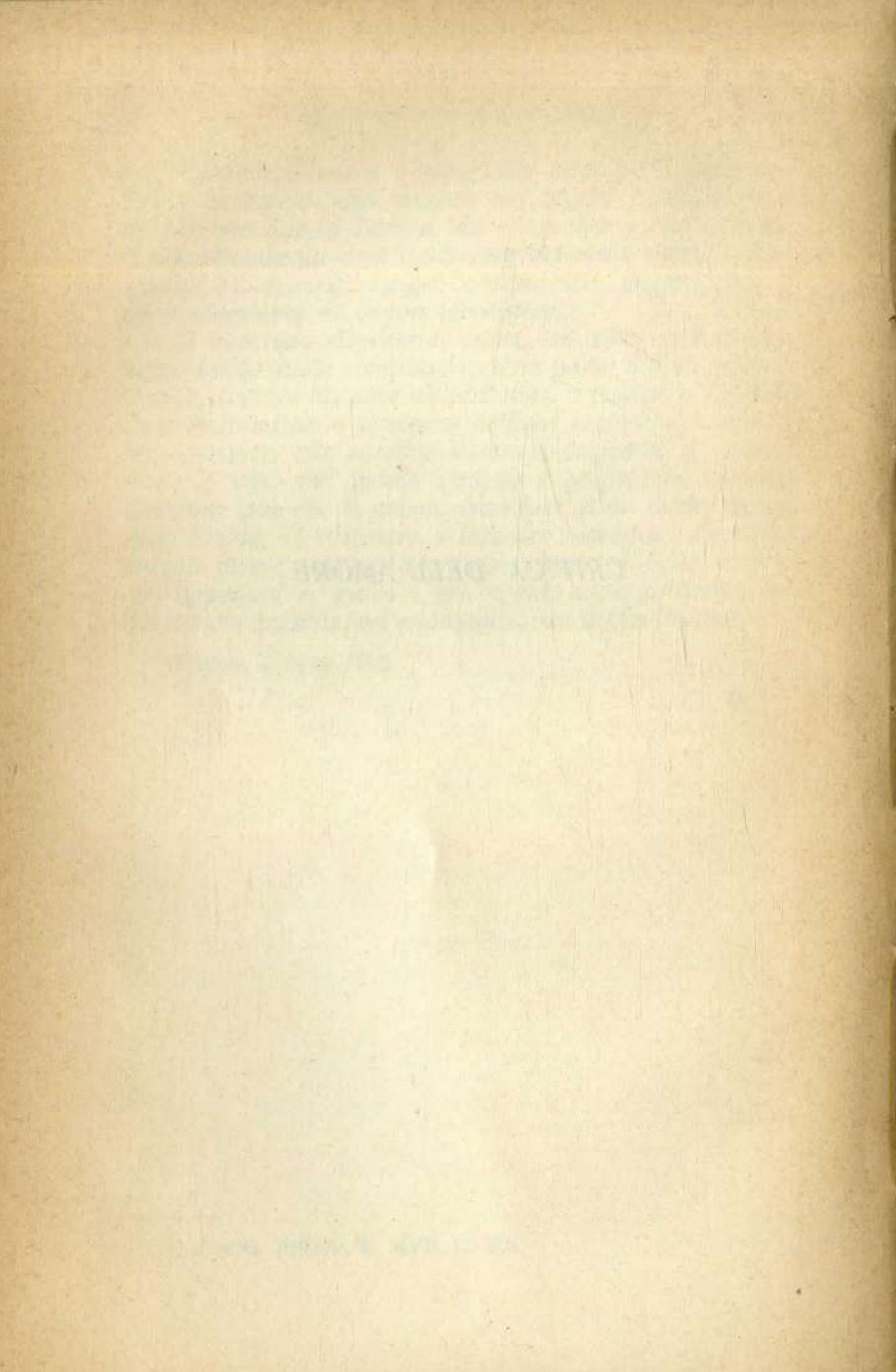
E concludo ricordando come, del resto, per lo sviluppo intellettuale complessivo d'un paese o d'un periodo storico, occorre accanto all'attitudine o tendenza costruttiva, l'attitudine o tendenza critica; entrambe hanno il loro compito, che sarebbe dannoso impedire di esercitare: e alla mia indole mentale è propria la seconda direzione più che la prima. Non foss'altro, come diceva Aulo Gellio, il sostenere « infames materias, sive quis mavult dicere inopinabiles, quas Graeci ἀδόξους ὑποθέσεις appellant », giova « vel ingenio expurgificando, vel exercendis argutiis, vel edomandis usu difficultatibus ». ¹⁾

Genova, giugno 1935.

G. R.

¹⁾ Noctes Atticae, L. XVII, C. XII.

CRITICA DELL' AMORE



Il materialismo storico dell'amore.

La critica sociologica sorta sulla base del materialismo storico, e le concezioni politiche che si fondano dottrinalmente su di essa, pretendono che la soluzione, come di tutti i problemi sociali, così anche di quello dell'amore, stia in una modificazione delle condizioni e dei rapporti economici della società. Anzi, i due problemi, quello economico in senso stretto, cioè della nutrizione, e quello dell'amore, sono dalla sociologia del materialismo storico considerati rigorosamente alla stessa stregua e come suscettibili d'una soluzione identica per natura in entrambi i casi. Si parla d'una « fame d'amore » il cui soddisfacimento, come per la « fame del pane » sarà ottenibile solo con una coordinazione dei rapporti economici diversa dall'attuale, ma sarà certamente ottenibile con essa ¹⁾. E la formula « un pane ed una donna » racchiude univocamente la soluzione di entrambi i problemi: soluzione nella quale la *donna* (o l'*uomo* se la formula si esprime dal punto di vista della donna) è nell'uno dei termini quello che è il *pane* nell'altro, cioè nulla più che l'oggetto che deve servire al soddisfacimento del bisogno.

In questo loro modo di considerare il problema, la sociologia del materialismo storico e il rivoluzionarismo socialista o comunista che su di essa si fonda, cadono nel solito infantilismo, cui sono sempre stati, sono e saranno in preda i moti e le dottrine, come

¹⁾ Così anch'io nell'opuscolo giovanile *Le basi economiche dell'amore* (Milano, « Critica Sociale », 1896).

son quelle, affermatrici e annunciatrici d'uno o dell'altro « millennio », e banditrici del mito che, dopo quel certo radicale cambiamento d'istituzioni che esse preconizzano, si valicherà finalmente la soglia magica che separa il mondo dell'errore, dell'assurdo, del male, che c'è stato sin qui, dal mondo della verità, della razionalità, del bene, che ci dev'essere e ci sarà poi; e tutto procederà oramai in modo definitivamente soddisfacente. È il solito errore in cui mille volte inciampò l'umanità e mille volte continua e continuerà ad inciampare, che cioè non ci sia da fare se non un cambiamento, un cambiamento esterno di leggi, pratiche, istituti, affinché ogni incongruenza, contrasto o ingiustizia spariscano dalla vita umana individuale e sociale e affinché quella razionalità, di cui essa è (si ritiene) potenzialmente pregna, si estrinsechi e si attui oramai senza ostacoli. La grandissima maggioranza — i giovani, in cui neppure la cultura vince mai l'istintiva illusione che il mondo cominci con essi o che essi possano ricominciare il mondo, e l'immenso stuolo di quelli in cui il difetto di cultura, pensiero, meditazione impedisce d'aver davanti alla mente altro che il presente in cui vivono e sono immersi — palpita e freme di spumeggianti speranze, anzi certezze. La convinzione che basti un passo, un urto, un crollo, un cambiamento — *questo* — e ciò che nessun cambiamento precedente ha ottenuto, il passaggio del mondo dal regno delle tenebre a quello della luce, dalla sfera dell'illogico a quella della ragione, dal campo delle angustie a quello in cui si potrà infine e per sempre respirare, *questo* l'ottenga; tale convinzione diventa irresistibile. Sotto l'impeto del ribollente e vano miraggio, le resistenze vengono meno, il cambiamento si effettua, spesso attraverso gravissime traversie e rovine. E alquanto dopo si vede che esso ha tolto un male solo per accentuarne a poco a poco un altro e lasciare, tirate le somme, le cose come prima ¹⁾).

¹⁾ Tale stato d'animo è concomitante alla mentalità sug-

Per quanto riguarda il nostro problema, siffatto errore si manifesta in veste della convinzione che la ragione fondamentale per cui il problema dell'amore è ora insoluto, o malamente sciolto, sia da rintracciarsi nell'ordinamento economico, e che una modificazione di questo ordinamento possa dare a quel problema una soluzione definitiva e razionale.

Ma già sin d'ora, e solo ad una prima occhiata generale al problema, è agevole scorgere che una tale soluzione non sarebbe raggiunta se non mediante la possibilità che avesse ogni individuo di ciascun sesso

gestionata dall'idea che la realtà sia soltanto puro atto di spirito in continuo sforzo di sviluppo. Con questa idea gli odierni corifei dell'idealismo tra noi hanno oramai irreparabilmente guastato e *disitalianizzato* il pensiero italiano. La loro concezione che l'unica esistenza sia quella di un flusso o d'una corrente spirituale libera che eternamente pone in sè ostacoli per eternamente superarli, il cui conoscere è una cosa sola col suo operare — questa concezione è puro fichtismo, puro romanticismo fichtiano. L'idealismo italiano odierno non è, come si dice, neohegelianismo, ma, col Croce, kantismo (v. su questo punto le mie *Polemiche antidogmatiche* p. 35 e s.) col Gentile e seguaci, nient'altro che fichtismo. Le date a cui costoro hanno riportato il pensiero italiano sono: Königsberg, 1788, Jena, 1798. Ora noi non abbiamo nessuna ragione di non prendere Fichte in parola. Che cos'è tedesco? « Chiunque crede nella spiritualità, nella libertà e nel progresso di questa spiritualità mediante la libertà, egli, dovunque sia nato, qualunque lingua parli, è dei nostri, appartiene a noi, ci seguirà; chiunque invece crede nella stasi generale, nella decadenza, nel corso circolare e pone al governo del mondo una natura morta, egli, dovunque sia nato, qualunque lingua parli non è tedesco, è per noi uno straniero » (*Discorsi alla Nazione tedesca*, VII). Chi vuole, anche nato in Italia e parlante italiano, assumere l'anima tedesca, sa cosa deve fare: cocainizzarsi con l'idea della realtà ridotta a spirito-atto. A chi vuol sapere quale invece sia l'indole del pensiero italiano, rispondono Machiavelli, Guicciardini, Vico (appunto il corso circolare), Leopardi — tutti i prodotti autoctoni del cervello italiano non inquinato da infiltrazioni o suggestioni straniere. Chè se questi antidoti italiani all'idea di realtà-spirito-atto, non bastassero, e ce ne volesse proprio uno tedesco, ecco lo Spengler. Concetto fondamentale del quale, è che, terminata ormai l'epoca dei sistemi, una sola possibilità di atteggiamento filosofico rimane, quella dello scetticismo (*Unt. d. Aben.* I, 63);

di unirsi ad uno dell'altro nel momento in cui in entrambi sorgesse identicamente l'amore, e di separarsene liberamente nel momento comune in cui per entrambi l'amore cessasse.

Ora questa soluzione è irraggiungibile. E lo è, non già in causa di un determinato ordinamento economico. È irraggiungibile nel presente ordinamento, come lo sarà in quello che qualsiasi filosofo, uomo politico od utopista, può prevedere per l'avvenire. È irraggiungibile in sè, e non condizionatamente alla forma di produzione e di distribuzione della ricchezza. L'insolubilità del problema dell'amore non è legislativa nè sociale. Essa è interamente psicologica. Essa riposa essenzialmente sopra alcune irreducibili disarmonie della natura umana, assai più gravi di quelle indicate dal Metchnikoff, ¹⁾ le quali fanno sì che il problema dell'amore non possa, nè ora, nè mai, essere suscettibile d'una soluzione razionale.

Poligamia maschile e monogamia femminile.

Perchè il problema dell'amore potesse avere una soluzione razionale e definitiva bisognerebbe, anzitutto, che di fronte all'atto dell'amore l'attività spirituale di entrambi i sessi fosse identica. Bisognerebbe cioè che

che il moderno scetticismo occidentale ha su quello antico il privilegio di essere fondato sullo storicismo, mediante cui ogni cosa è, come fenomeno storico, relativizzata; che non c'è umanità, corso totale umano, (processo eterno dello spirito-atto), ma solo varie civiltà, ciascuna delle quali muore definitivamente, i cui valori sono valori solo per essa, di cui ognuna ha la sua filosofia e la sua matematica, le sue idee, le sue passioni, la sua vita, la sua volontà, il suo sentimento, la sua morte (*ib.* p. 29).

¹⁾ *Études sur la nature humaine* (Paris, 1903).

fosse in entrambi i sessi identica la facilità psichica di abbandonarsi all'individuo dell'altro sesso per compiere insieme l'atto dell'amore. In questo caso, il desiderio sorto nell'individuo dell'un sesso avrebbe grandissima probabilità di incontrarsi — e quindi di soddisfarsi — con un analogo desiderio operante con la stessa forza e nella stessa guisa in un individuo dell'altro sesso. E, in questo caso, fatta, mettiamo pure, ragione alla critica della sociologia materialistica, tolti cioè gli asseriti ostacoli artificiali derivanti dall'ordinamento economico, si potrebbe ritenere che il problema dell'amore avrebbe fatto un gran passo verso la soluzione.

Ma, in realtà, l'attività spirituale dell'uno e dell'altro sesso di fronte all'atto dell'amore è grandemente diversa. Mentre l'uomo, in via ordinaria, non sente alcuna riluttanza morale di fronte a quest'atto (il caso di Giuseppe e della moglie di Putifarre è circondato da una irrisione ormai secolare), anzi muove attivamente a procurarselo, la donna invece vi rilutta in grande proporzione, certo in assai più larga proporzione dell'uomo. E vi rilutta indipendentemente dagli ostacoli e dalle conseguenze sociali, bensì unicamente per la propria costituzione psicologica: cioè per il fatto spirituale del pudore che in essa opera a restringere grandemente l'impulso amoroso, e che non esiste (o esiste in proporzione infinitesimale) nell'uomo.

Questa maggior riluttanza della donna all'atto dell'amore si congiunge col fatto che l'uomo è per natura poligamico, la donna monogamica; che, come constata E.v. Hartmann, « l'istinto dell'uomo esige la poligamia, quello della donna la monogamia » ¹⁾; ossia

¹⁾ *Phil. d. Unbew.*, XI ed., vol. I, p. 194. L'Hartmann però aggiunge che, essendo la monogamia la forma superiore della morale, e quindi della natura, compito dell'uomo è vincere il suo istinto naturale poligamico (*ib.* p. 475). Asserzione di dubbia verità la prima, e conclusione precettistica assolutamente irrealistica (come risulta da tutte le osservazioni che facciamo in seguito) la seconda.

che, contrariamente all'opinione comune, e per esprimere la cosa con le parole di Schopenhauer, l'uomo è per natura portato all'instabilità nell'amore, la donna alla stabilità, l'amore dell'uomo diminuisce col possesso e quasi ogni donna lo attrae più di colei che già possiede, mentre l'amore della donna cresce ad ogni momento ¹⁾. Al contrario, insomma, di quanto avviene per l'uomo, l'istinto monogamico della donna fa spesso sì che la soddisfazione sessuale sia per lei possibile soltanto con un determinato uomo, o che, a poco a poco, la possibilità di siffatta soddisfazione vada per lei riducendosi e concentrandosi in un solo determinato uomo, così da sentire un profondo ribrezzo al solo pensiero d'un accostamento sessuale ad un altro; mentre l'istinto poligamico dell'uomo impedisce che in lui si produca un tale risultato e gli dà la possibilità di trovare una soddisfazione sessuale, pressochè identica e solo diversificantesi per quasi impercettibili sfumature, con un numero indeterminato di donne.

La schiavitù della donna.

Di qui un fatto che, se viene a galla in tutta la sua evidenza solo nei casi patologici, forma però il fondo, sia pure inavvertito e recondito, d'ogni vero rapporto d'amore.

Già nei poemi omerici e nella tragedia greca ritroviamo chiarissima l'eco di quella situazione iniziale e *naturale* in cui la donna era preda, e, indifferente ad essere preda di questo o di quello, pure si attaccava amorosamente a colui del quale lo diveniva. Tecmessa era bottino di guerra di Aiace e da lui fatta schiava; ed essa lo ha ben presente:

¹⁾ Die Welt, ecc., *Ergänz. zum viertem Buch*, § 44 (*Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. II, p. 618-9).

Mio sire Aiace, altro non v' ha per l'uomo
 Male maggior di servitude. Io nata
 Fui di libero padre, e di ricchezze,
 S'altri v' ebbe tra' Frigi, un di possente;
 Or serva io son, siccome piacque a' numi,
 E al braccio tuo principalmente.

Però essa lo ama:

Ed io,
 Poi che teco nel tuo letto m'accolsi,
 Te sol amo, e te curo.

Lo ama tanto che non vorrebbe sopravvivergli.
 Se, essa gli dice, tu invochi di morire:

prega ch'io teco
 Muoia. Te morto, a che più val che viva? ¹⁾

Elena apparisce convivere sempre, non solo senza ripugnanza, ma volentieri e amorosamente con colui che si impadronisce successivamente di lei, Teseo, Menelao, Paride, ancora Menelao. E, come nota il più interessante tra i commentatori contemporanei italiani di Omero, « il contegno di Elena si spiega chiaramente con la condizione fatta alla donna nella primitiva civiltà ellenica, quale oggetto di possesso per piacere e per ricchezza nella casa di chi la detiene, preda al più forte ». ²⁾ E anche la figlia del re di Troia toccata

¹⁾ SOFOCLE, *Aiace*, trad. Bellotti, v. 485 e s., 392 e s. del testo greco.

²⁾ Commento al L. II dell' *Iliade* (Napoli, Loffredo, 1931, p. 117 n.). Perciò, come lo stesso dotto e geniale commentatore osserva altrove, nella poesia greca « la donna viene rappresentata in generale dalle sue qualità esteriori (occhio, guancia, taglio, braccia, piede) o dalla acconciatura dei capelli o dal vestito. Il valore morale presso i poeti greci per la donna non si presenta mai o quasi mai ». (Commento al L. VII dell' *Iliade*, Soc. Ed. Intern., Torino, 1929, p. 46). La donna unicamente oggetto di possesso, oggetto prezioso, « cosa » di pregio, (e v'è traccia di questo modo di sentire in « cosetta », nome grazioso per una donna e anche epiteto vezzeggiativo d'amore), e mezzo o fonte di gaudio. Anche in questa antichissima intuizione v'è un fondo di realtà eterna e che pur oggi, sotto i mille veli e camuffamenti, persiste.

in sorte come prigioniera di guerra ad Agamennone, Cassandra, lo amò. Se ne era bene accorta Clitemnestra, la quale, dopo averli uccisi entrambi, si compiace che la « conquistata dalla spada » (αἰχμάλωτος), però diventata « fedele compagna di letto » (πιστὴ ξύνευσος) di Agamennone, giaccia anche morta insieme con lui, poichè lo amava, κεῖται φιλήτωρ τοῦδε ¹).

Il fatto, insomma, cui vogliamo alludere, e con gli esempi addotti inizialmente illustrare, è quello che nell'amore la donna brama ed esige di sentirsi dominata e padroneggiata, ha desiderio e bisogno di provar almeno un qualche lontano sentore di schiavitù, vuole sentirsi prigioniero in mano altrui, in una mano che dispone di lei a beneplacito, senza che nuoccia se tale padronanza su di lei si attesta più assoluta e indiscutibile con qualche maggiore o minore misura di brutalità. Mentre, dal suo canto, l'uomo desidera in amore di sopraffare, di padroneggiare, d'aver la sensazione di poter fare quel che vuole della donna, di disporre a suo libito. Che il fatto stia così è naturale. Esso non è, per vero, se non la proiezione spirituale di quella che è la posizione normale nella « fisica dell'amore », in cui la donna sottostà ed è schiacciata, l'uomo soprastà e schiaccia; o, se si vuole, anche della situazione fisiologica per cui, mentre la donna è sempre atta a prestarsi (passivamente) all'amore, è dunque per questo, a dir così, sempre disponibile, l'uomo non lo è che in certi momenti, senza siffatta speciale disposizione dell'uomo l'atto d'amore non può avvenire, mentre può avvenire senza alcuna speciale disposizione della donna, e, per quanto riguarda questa, in ogni momento: sicchè è inevitabile che il comando in amore non possa partire che dall'uomo. Nè la natura (se ci si consente l'ipostasi) può aver fatto una medaglia convessa dall'una faccia senza averla fatta concava dall'altra. Se all'uomo piace in amore, fisicamente e spiritualmente, soprastare, schiacciare, padroneggiare,

¹) ESCHILO, *Agamennone*, 1440 e s.

bisogna che a questo piacere da un lato corrisponda dall'altro un piacere dalle condizioni inverse: bisogna, cioè, che alla donna *piaccia* esser padroneggiata, schiacciata, trattata a beneplacito; che le *piaccia* inginocchiarsi dinanzi, se all'uomo piace farla inginocchiare dinanzi; che le *piaccia* essere *paziente* di ciò di cui all'uomo piace di essere *agente*¹⁾.

Da ciò i casi d'amore, non certo frequenti, ma pure esistenti — e che nella loro pur esagerata marcatura di linee rivelano però quale sia in ogni caso la natura del rapporto amoroso — i casi d'amore in cui tutta la personalità della donna è interamente annientata nella dedizione ad un uomo e tutta la sua vita scolorita e distrutta, perchè tutto, all'infuori di quell'uomo e dell'amore per lui, ha perduto agli occhi della donna ogni interesse. Mentre, però, almeno assai di frequente (anzi forse normalmente e per effetto della stessa ripercussione in lui di tale atteggiamento della donna) non già simile a questo, ma in un certo senso opposto viene ad essere l'atteggiamento dell'uomo. Quando egli vede convergere interamente in lui l'anima, i sensi, le aspirazioni di felicità d'una donna; quando la vede infiammata di lui in guisa così invincibile che ogni tentativo di resistenza interiore in lei s'infrange ed essa sfida per l'adorazione di lui ogni

¹⁾ « In the sexual impulse itself there are elements which lead to domination on the part of the man and to submission on the part of the woman... The sexual impulse of the male is thus connected with a desire to win the female, and the sexual impulse of the female with a desire to be pursued and won by the male... Woman enjoys the display of manly force even when it turns against herself ». (WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Macmillan, 1912, vol. I, p. 657-8. E Westermarck cita quivi il pensiero di Havelock Ellis (*Studies in the Psychology of Sex*): « ... It is easier to trace in women a delight in experiencing physical pain when inflicted by a lover, and an eagerness to accept subjection to his will. *Such a tendency is certainly normal*... A woman may desire to be forced, to be roughly forced, to be ravished away beyond her own will ». V. anche l'arguto romanzo di ERSKINE, *La vita privata di Elena*, trad. it., p. 157 e s.

ritrosia, ostacolo, pericolo, rovina; quando vede tutta la personalità d'una donna annientata nella sua e scorge la donna trovare la stessa propria più intensa delizia in questo annientamento e in questa prostrazione a lui; quando l'uomo vede la donna prendere e rispecchiare i suoi gusti, le sue idee, il suo modo di essere, quando ne scorge la personalità fattasi cera molle in mano sua e diventata un puro e semplice riflesso della personalità di lui, come, con la sua consueta profondità, ci rappresenta Euripide, allorchè fa che Fedra, amando perdutamente un uomo come Ippolito unicamente preso dalla passione della caccia e dei cavalli, mentre vuole ancora tener nascosto il suo amore, pur ne dia cenno esclamando:

Al monte, olà, me conducete il monte.
 Alla selva andar voglio, alle pinete,
 Là dove i veltri corrono
 Dietro a' celeri cervi...
 Oh Artemide regina...
 Oh ch'io discorra in quel tuo campo, e sudi
 All'Enete reggendo in ratto corso
 Puledre indome il morso; ¹⁾

quando ciò accade, l'uomo prova bensì un vivissimo senso di rapimento, d'ebbrezza, d'orgoglio; sente, poichè si vede letteralmente adorato, di essere diventato un Dio per la donna che l'ama così, e quindi (poichè *essere per qualcuno è essere, poichè esse est percepti*) di essere veramente un Dio, di dominare una creatura vivente così nel profondo come solo può un Dio, di poterla, come un Dio, creare e distruggere; sente che l'adorazione la quale, letteralmente, la donna gli tributa, india la sua personalità ²⁾ precisamente come la fama o la gloria l'afferma, la conferma, la suffraga, la india anch'essa (e perciò la gloria e l'amore sono le due più grandi e irresistibili ebbrezze maschili —

¹⁾ *Ippolito*, trad. BELLOTTI; v. 215 e s. del testo greco.

²⁾ « Quo maiori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur » (SPINOZA, *Eth.* Parte III, Prop. XXXIV).

ebbrezze della medesima natura, nettari che hanno il medesimo sapore). Ma, mentre ciò sente, l'atteggiamento spirituale dell'uomo è in cotale amore il contrario di quello della donna, ciò che avviene in lui è, quasi necessariamente e per una specie di inderogabile logica psichica, l'opposto di ciò che avviene in lei. Proprio perchè la personalità della donna s'annienta nell'uomo e perchè questi vede ciò, la personalità di lui si rafferma, s'ingigantisce, acquista un rilievo più saliente, rigido, duro; e quindi, anzichè trovar piacere nel dissolversi nella donna, come la donna trova piacere nel dissolversi in lui, il piacere che egli trova nell'amore è unicamente quello del dissolvimento in lui della donna, dell'ottenere da questa un grado sempre maggiore di tale dissolvimento, dell'esercitare, in tal guisa, su di essa il suo possesso, mentre piacere di lei è quello di spossessarsi in lui. Mentre l'amore della donna consiste nell'annullarsi in lui, l'amore dell'uomo consiste unicamente nel godere con gioia, rapimento ed orgoglio di questo annullamento, e nel dissolversi tanto meno nella donna, nel restare tanto più stabilmente sè stesso, nel dare a lei di sè tanto meno, nel rimanere tanto più risolutamente e imperiosamente il possessore e il padrone che comanda e riceve e non già obbedisce e dà, quanto più l'annichilamento della donna in lui è profondo e appunto perchè questo (che è la massima gioia amorosa della donna) sia possibile. E che è ciò, del resto, se non estendere ai più profondi rapporti d'amore quel che riguardo ai più capricciosi e leggeri si riconosce volgarmente quando si dice che la donna si dà e l'uomo la prende?

L'impossibilità del « contraccambio ».

Perciò, non v'è mai in amore un *contraccambio*: questo è assolutamente impossibile per la natura stessa delle cose. Appunto perchè la donna dà la dedizione, l'uomo non può dare che la padronanza. Sotto la me-

desima denominazione di « amore » l'uomo e la donna si *contraccambiano* due sentimenti e due atteggiamenti spirituali opposti.

Ciò, del resto, è vero anche all'infuori della specifica situazione e del particolare contrasto di cui parliamo. Quanto spesso avviene che sotto la medesima parola di « amore » gli amanti si scambiano due sentimenti che nulla han di comune l'uno con l'altro, che sono assolutamente eterogenei — p. e., una simpatia sentimentale o un'affezione intellettuale, e un desiderio sensuale — credendo di scambiarsi il medesimo sentimento perchè usano la medesima parola!

Per dare un esempio. Vi sono delle donne, le quali, mediocri in tutto il resto, posseggono quello che si potrebbe chiamare il genio dell'amore: producono, cioè, in una loro vita d'amore un inarrivabile capolavoro di assoluta dedizione e di passione spirituale inestinguibilmente zampillante e mantenentesi sempre sulle vette più alte del rapimento febbrile, della devozione incrollabile, dell'assorbimento e del sovvertimento d'ogni altro loro interesse in quello del loro amore, una trama ininterrotta di pensieri, sogni e sacrifici, che esse intessono senza tregua attorno all'uomo amato: — capolavoro che se potesse, come un'opera d'arte, trasportarsi esternamente nel bronzo o nel marmo, sulla tela o sulla carta, riempirebbe il mondo d'ammirazione e durerebbe attraverso i secoli, ma che invece si dissipa per sempre con la fine della vita della donna, e anche mentre questa tuttora vive ed ama non è conosciuto che da due o poche persone.—Ora, tali donne, che, incapaci di ogni altra cosa, non sono capaci che di amare, possono trovarsi di fronte come obbietto d'un siffatto loro amore sia un uomo che dà pochissimo pregio a questa rara intensità e permanenza di zampillamento sentimentale e dà invece pregio esclusivo a doti (che a siffatte donne quasi necessariamente mancano) come la profondità del pensiero, il sicuro buon senso, la chiarezza mentale; sia, e più di frequente, un uomo che per quanto riguarda

l'amore vive nel mondo precristiano, p. e., in quello di Ovidio, o nel mondo di Boccaccio, in un mondo cioè di rapporto dei sessi ridotto a libero giuoco scevro di ogni carattere morale, di pura sensualità rivestita di perfetta innocenza, praticata con semplice e quasi incosciente serenità, libera da ogni sospetto o avvertimento di peccato, veramente « al di là del bene o del male ». In questo caso, uno ama, secondo la giusta classificazione del Bahnsen ¹⁾, d'un amore fisico, che si esaurisce cioè in ogni singolo atto d'amore, che cade in seguito a questo nell'indifferenza e aspetta a rinascere la nuova tensione dei processi organici; l'altro ama dell'amore metafisico, di quello cioè che sopradura e sopravvive ad ogni singolo atto d'amore « e prosegue la sua esistenza in ardore inesauribile ».

Ora, non già che, come vogliono i sentimentali, l'amore puramente sensuale sia una turpezza e sia spoglio d'ogni spiritualità. In amore, il mondo di Boccaccio e quello di Petrarca hanno, per chi possiede (se vogliamo applicare il criterio milliano per la qualificazione del piacere) piena e profonda esperienza d'entrambi, pari realtà e pari valore. Ed anzi nella grande ebbrezza esclusivamente sensuale, e per chi la sentisse così vibratamente e profondamente come la sentiva Ovidio, quando esclamava (con parole che dimostrano luminosamente come la voluttà non sia soltanto un piacere fisico, ma abbia un grande riflesso e un immenso fascino psichico e possa essere psichicamente gustatissima, pur rimanendo sempre nient'altro che voluttà dei sensi):

Felix, quem Veneris certamina mutua perdunt!
Di faciant, lethi causa sit ista mei!...
At mihi contingat Veneris languescere motu
Cum moriar, medium solvar et inter opus ²⁾;

¹⁾ *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, Berlino, Grieben, 1880, II, 174.

²⁾ *Amores*, L. II, El. X.

in una siffatta immensa ebbrezza sensuale, diciamo, v'è certamente un'attrattiva e una bellezza di carattere spirituale, pur essendo questa spiritualità del tutto insita nella sensualità e non avendo alcun rapporto con l'amore dell'anima, nè dando origine a questo. « Geist ist auch Wollust », fa dire Nietzsche ¹⁾. E la reciproca è altresì vera. « Wollust ist auch Geist ».

Ma la questione è che quando una tale donna si trovi di fronte in amore a un tal uomo, il sentimento che essi designano col medesimo nome è in realtà nell'uno e nell'altro diversissimo. Così ogni amante ritiene, quando ha ottenuto la dichiarazione « ti amo », di saper tutto ciò che gli interessa, e invece non sa ancor nulla, e non lo sa finchè non conosca in tutte le sue particolarità e minuzie quale sentimento l'altro intenda esprimere con le parole « ti amo ». Ma conoscere questo è assai arduo, perchè una coloritura o sfumatura interiore difficilmente si lascia travasare con parole nella mente altrui, nè colui che dice « ti amo », e scorge chiaro (poniamo, benchè ciò sia lungi dall'aver sempre luogo) il suo sentimento che con queste parole esprime, e ritiene sia l'identico di quello dell'altro, posto che questi usa le medesime parole, pensa a schiarire che cosa egli intenda, tanto la cosa gli par evidente. Nè, del resto, tali schiarimenti, di indole pedantesca, sono compatibili con l'ardore amoroso, nel quale, per di più, e non già per calcolo, ma in modo del tutto inconsapevole e innocente, ciascuno dei due si mostra all'altro sotto un aspetto diverso da quello che abitualmente gli è proprio (o meglio: ciascuno, nel periodo dell'amore, *diventa* diverso da quello che è). Quindi solo più tardi — spesso troppo tardi, quando, p. e., il matrimonio è stato già contratto *credendo* d'amare, cioè, di solito, prendendo per *amore*, ossia per quell'attrattiva sessuale di cui questo nel matrimonio non può non consistere, cose accessorie, come l'armonia spi-

¹⁾ *Also sprach Zarathustra*, Erst. T. (Vom Baum am Berge).

rituale, la comunanza di gusti estetici, ecc. ¹⁾ — si viene a successivi frammenti, per successive manifestazioni singole, a conoscere che cosa veramente il « ti amo » significasse. Non v'è parola più ricca di significati diversi, e quindi più equivoca della parola « amore », e perciò, se in ogni campo della vita è difficile intendersi con altri, difficilissimo e forse impossibile è l'intendersi nella vita dell'amore dove l'intesa sembra del tutto agevole, ovvia e completa. Dunque gli amanti, se potessero essere saggi, non userebbero mai le parole « amore », « ti amo », che essi credono vogliano dire tutto e invece non significano nulla; ma darebbero sempre soltanto una descrizione il più possibile precisa e particolareggiata di ciò che essi sentono in realtà ed intendono significare con quelle elastiche espressioni. — Ma di qui anche la conseguenza, che, ciò gli amanti non facendo mai, in amore si vive sempre in una alone più o meno grande di menzogna. Ciascuno dei due intuisce che vi sono alcuni eventi psichici o qualche profondità segreta nell'animo dell'altro, che, se svelata, gli mostrerebbe l'aspetto più recondito dell'essere di lui. Ma ciascuno ha riluttanza e paura a tentarne l'investigazione e preferisce lasciare la cosa nel vago. — E di qui infine il fatto che, se in qualsiasi sfera dei rapporti umani fosse possibile una sistemazione razionale, nel rapporto d'amore una siffatta sistemazione esigerebbe il coniugio *in prova* (andando però incontro così a gravissime ovvie irrazionalità in altra direzione e per altri motivi). Non v'è automobile, radio, motore, macchinismo di sorta, che esiga una *prova* così attenta, delicata, lunga come il coniugio tra uomo e donna. Solo dopo aver lungamente *provato*, dopo aver a lungo *provata* la convivenza amorosa, un uomo e una donna riescono a sapere se essi possono veramente fare l'amore insieme, se il loro « tono » d'amore, se il carattere della

¹⁾ Cfr. le giuste osservazioni di E. v. HARTMANN: *Philos. d. Unb.* XI ediz., vol. I, p. 196-7.

loro sensualità combaciano così da dare all'uno e all'altra la *massima* soddisfazione che l'uno e l'altra può trarre da un rapporto d'amore, quella *massima* soddisfazione che entrambi si aspettano ed hanno il diritto di aspettarsi dal coniugio o dal matrimonio. E mentre oggi quasi sempre quest'ultimo avviene sulla *prova*, risibilmente inefficace, degli sguardi, dei discorsi, delle strette di mano, tutt'al più di qualche bacio e carezza, l'unica *prova* adeguata sarebbe una *prova* completa, lunga, assai lungamente e in diverse circostanze ripetuta, dell'atto totale d'amore. Solo dopo una tal prova si può veramente sapere e decidere.

Considerazioni sulla violenza.

La degenerazione patologica della situazione che abbiamo poc'anzi descritta — degenerazione, la quale è, sì, il frutto mostruoso, ma che rivela un germe sempre presente — ci è offerta da quegli amori, così frequenti nei bassifondi delle grandi città, in cui l'uomo maltratta, percuote, sfrutta la donna e questa è tanto più invincibilmente attaccata all'uomo e tanto più sicuramente ritorna a lui, anche quando una forza estrinseca, come quella della polizia, ne la libera, quanto più si sente maneggiata da lui a suo assoluto libito e con una padronanza, della cui estrema misura e del piacere che ha l'uomo di sfrenatamente esercitarla (piacere, la percezione del quale è godimento anche per lei) la crudeltà le dà l'attraente sensazione. Ci è, ancora, la degenerazione patologica di quel fatto generale e naturale presentata dalla « flagellazione » ed altre torture sensuali, i romanzi che narrano delle quali non si vedrebbero oggi moltiplicarsi, se essi non fossero letti con cupidigia, se quindi non eccitassero la sensualità di coloro che li leggono, il che vuol dire che toccano un tasto, il quale anzichè essere alieno e ripugnante alla natura umana trova un'eco di qualche affinità nell'istinto d'ognuno di noi. L'indiscutibile carattere voluttuoso che ha la crudeltà, l'in-

discutibile esistenza della crudeltà voluttuosa o della voluttà crudele, prova appunto che l'essenza normale del rapporto d'amore sta, da un lato, in questo « far quel che si vuole d'una », e, dall'altro, nell' « essere trattata come uno vuole ». Tali due opposte situazioni psichiche, tali due opposti sentimenti, ugualmente voluttuosi per le due opposte parti, trovano *entrambi* il massimo dell'intensificazione nella crudeltà, perchè questa appunto — con l'opprimere, martoriare, umiliare, disporre a capriccio, brutalizzare, sciupare, distruggere — è la manifestazione più assoluta ed estrema della padronanza, e quindi dà non solo all'uomo la sensazione del godimento dell'esercizio attivo più illimitato di questa, ma altresì *alla donna* il godimento della sensazione grandemente acuita d'essere oggetto di quella padronanza, il subire la quale sta sempre alla radice del piacere sessuale suo.

Di qui deriva, e ciò conferma, il fatto che rarissimamente avviene che un uomo sia veramente e profondamente attratto da una donna di condizione superiore alla sua (p. e., un contadino da una « signora »), o una donna d'una classe superiore da un uomo di classe inferiore: appunto perchè c'è in tal caso la sensazione occulta che non può bene esplicarsi l'essenza dell'amore, non può cioè essere esercitata e subita la incontrollata padronanza, il « disporre a capriccio » da una parte, l' « essere maneggiata a capriccio » dall'altra. Invece, frequentissimo è il caso di « signori » attratti da persone di classe inferiore: dalle schiave, dalle serve, dalle operaie, dalle contadine. Perchè? Perchè (oltre che per una ragione che diremo più innanzi) l'umile condizione, la bassezza sociale, l'abbandono, la mancanza di protezione e difesa, la necessità economica che piega e costringe (e i segni esterni di ciò: le vesti povere, l'acconciamento misero, la spettinatura, persino la sporcizia) costituiscono già un indice di più illimitata, docile, sottomessa soggezione e la promessa della possibilità di un più esteso e sicuro esercizio di quella padronanza e di quell'im-

perioso dominio, che, per l'uomo in forma attiva, per la donna in forma passiva, sta sempre profondamente alla radice del godimento amoroso. Che cosa vuol dire che a Goethe, l'olimpico, piacessero le cose così?

Arm und kleiderlos war, als ich sie geworben, das Mädchen;
Damals gefiel sie mir nackt, wie sie mir jetzt noch gefällt ¹⁾.

E questa è altresì la ragione per cui la conquista d'una donna mediante il danaro può diventare più attraente che non la conquista mediante l'amore, perchè, cioè, determinando col puro mezzo del danaro a piegare una volontà che per la semplice partecipazione al piacere dell'amore non cederebbe, si ottiene una sensazione più viva, immediata, tangibile (risultante dalla stessa riluttanza con cui si presta alla carezza la donna che si dà per danaro e non per piacere) dell'esercizio d'una padronanza e d'una violenza; chè il far quel che si vuole d'uno s'attesta soprattutto quando si vede piegata, spezzata, annichilita, una volontà che non vorrebbe.

Che tutto ciò sia, del resto, lo mostra ancora il fatto che l'uomo, *ogni* uomo, trae una viva eccitazione voluttuosa dal pensiero di violentare una donna (e in fondo tutti i gesti d'amore che fa un uomo con una donna, cingere la vita, stringere il braccio, afferrare i polsi, sono la pallida rappresentazione dell'esercizio della violenza) e quindi, ammessa l'armonia dianzi adombrata della natura, la donna *deve* trarre una altrettanto viva eccitazione voluttuosa al pensiero di venir violentata. Supposto insomma, che per un uomo, che si trovi in una via o in una campagna deserta, sia motivo, non di nausea o disgusto, ma di piacevole eccitamento voluttuoso il pensiero: « se incontrassi una bella ragazza qui dove potrei a colpo sicuro e impunemente investirla e farne il mio piacere! », per una ragazza che passi per una via o una campagna

¹⁾ Epigr., 98.

deserta, *deve* possedere l'*istesso* senso di voluttà, sebbene non aggressivo (attivo), ma timoroso (passivo), il pensiero: « se un uomo qui mi assalisse! ». Anche in ciò si ha il riflesso psichico del modo di agire dei due apparati fisici: uno dei quali ha il destino di irrompere dentro con violenza sanguinosa, l'altro di subire questa imperiosa, dolorosa, prepotente irruzione e manomissione. Potrebbero i due spiriti essere fatti diversamente, non aver tra di loro un rapporto conforme a quel che hanno i due corpi? Impossibile pensarlo. Lo spirito è solo l'interno della stessa cosa il cui esterno è il corpo. La donna è dunque per natura soggetta e schiava, e il sentirsi tale la delizia; l'uomo padrone che comanda ed impone, e da ciò trae il suo godimento. Si ha qui la conferma di quella dottrina dei rapporti tra spirito e corpo che è la teoria del « doppio aspetto ».

Perciò avviene che spesso la donna, appunto perchè la desidera, attira e provoca su di sè la violenza (e così la seduzione), dopo dicendosene vittima. Giustissima è la riflessione di Th. Hardy: « Nessun uomo, che non sia un bruto sensuale, molesterà mai una donna, nè di giorno, nè di notte, nè in casa nè fuori, se ella non lo invita. Finchè la donna non dice, con uno sguardo: *venite*, l'uomo ha sempre paura di farlo, e se non gli dite quella parola con le labbra o con lo sguardo, non oserà mai avvicinarsi » ¹⁾.

E guardate, del resto, la « fisica dell'amore » in *tutto* il mondo animale, ma guardatela veramente, non state contenti a leggerne le descrizioni; guardate lo stallone e la cavalla, il gallo e le galline, o, se non potete altro, guardate quel che fanno le mosche volando intorno nella vostra camera. È sempre dovunque lo stesso gesto. Il maschio che soggioga e costringe; la femmina che con trepida voluttà attende e subisce l'atto di dominio. Ne avete l'impressione evidentissima e sicura che *per natura* l'amore è sempre imposizione,

¹⁾ *Giuda l'Oscuro*, trad. it., Roma, Stock, 1929, vol. I, p. 234.

forza, violenza, soggezione coatta della femmina al maschio. Potrebbe essere la cosa *radicalmente* diversa per noi? No. Se c'è una sfera in cui nonostante lo starnazzare delle oche che squittiscano a perdifiato « spirito, spirito! », è chiaro come il sole che la natura umana affonda le sue radici nella natura animale generale, questa è proprio la sfera della sessualità. — Anche nella vita dell'amore, come nella vita politica e sociale una sola teoria trova veramente riscontro nei fatti: quella della forza e dell' « autorità » ¹⁾.

Così resta pienamente lumeggiata la natura poligamica dell'uomo e monogamica della donna, la riluttanza assai maggiore nella seconda in confronto che nel primo all'atto d'amore. L'uomo è naturalmente e legittimamente poligamico perchè è nell'amore il padrone e tale sua padronanza assicura il piacere tanto di lui che la esercita quanto della donna che la subisce; ora la sua padronanza non vien meno, ma si afferma, se, oltre la donna che è già cosa sua, egli prende come ulteriore sua cosa un'altra donna. La donna invece, è soggetta, schiava, cosa dell'uomo, e in tale suo essere cosa di lui assicura, non solo il piacere dell'uomo, ma il proprio. Ora tale soggezione è infranta se la donna prende un altro amante; essa sottrae con ciò del tutto o in parte al primo quel che è sua proprietà (e che solo coll'essere sua proprietà fa che il rapporto d'amore procacci un godimento pieno tanto all'uomo quanto alla donna) per darlo ad un altro. Mentre l'uomo con la poligamia conferma quel che è l'essenza del rapporto amoroso (la padronanza maschile), la donna, se non è di uno solo, rinnega l'essenza del rapporto medesimo (la soggezione e schiavitù femminile), precisamente come la proprietà non è rinnegata se il proprietario alle cose che ha ne aggiunge altre, ma lo sarebbe se le cose si involassero al loro proprietario.

¹⁾ Cfr. il mio volume *La Filosofia dell'Autorità* (Palermo, Sandron).

Perciò accadde che spesso donne intelligenti riconobbero questa specie di diritto alla poligamia del loro amante o marito, ed anzi, appunto perchè nel loro cieco ma esatto istinto profondo, la riconoscevano, da parte del maschio, quale un diritto di natura, la favorirono: Aspasia con Pericle,¹⁾ Livia con Augusto²⁾. E ciò si riflette nella rappresentazione letteraria. Dice Andromaca:

Oh Ettore amato!
Io, per piacerti, anche talor se ad altre
Ti sedusse Ciprigna, io pur le amai,
E porsi spesso a que' tuoi nati il petto,
Per non darti amarezze.³⁾

L'antifemminino del femminismo.

Di qui l'assurdo enorme, per quanto sia oramai diventato nella presente fase sociale, quasi dominatore, della uguaglianza dell'uomo e della donna, della parificazione dei diritti di questa ai diritti di quello nel campo sociale e politico. Schopenhauer aveva profondamente osservato che già il concetto europeo della «dama», della «signora», questa venerazione della donna, frutto della vecchia galanteria francese e della «stupidità cristiano-germanica», è qualcosa di assolutamente artificiale e innaturale, che fa ridere alle nostre spalle tutta l'Asia e l'Africa. «Die eigentliche Europäische Dame ist ein Wesen, welches gar nicht existiren sollte»⁴⁾. Che dire dei

¹⁾ Ἐμίππων τοῦ κωμωδοποιῶν διώζοντος καὶ προσκατηγοροῦντος, ὡς Περικλεῖ γυναῖκας ἐλευθέρως εἰς τὸ αὐτὸ φοιτῶσας ὑποδέχοιτο (PLUTARCO, *Pericle*, XXXII, 1).

²⁾ «Circa libidines haesit; postea quoque, ut ferunt, ad vitiandas virgines promptior, quae sibi undique etiam ab uxore conquirerentur» (SVET., *Aug.*, 71).

³⁾ EURIPIDE, *Andromaca*, trad. Bellotti (v. 222 e s. del testo greco).

⁴⁾ *Parerga und Paralipomena*, II, § 369 in (*Werke* ed. Deussen, vol. V, p. 684).

diritti sociali e politici, l'esigenza dei quali è venuta ora ad aggiungersi al concetto della donna come « dama », al di là del quale, al tempo di Schopenhauer, non si era ancora andati? Risponde su ciò, con perfetta verità, l'altro grande pensatore tedesco, il Nietzsche, notando che, come l'uomo nella profondità tanto del suo spirito quanto del suo desiderio, non può pensare che orientalmente circa la donna, così la donna, quanto più è veramente donna, tanto più si difende, mani e piedi, dai « diritti » ¹⁾.

Perciò si può porre come regola generale che la donna che si occupa della « cosa pubblica », che s'intende a menadito di politica, che segue tutti i congressi internazionali, che è al corrente di tutti i trattati, che vuol riformare o salvare la società coi congressi pacifisti, con le armate della salute e simili, non è sessualmente affatto donna, è completamente priva di femminilità, ed il suo occuparsi ed essere competente di quelle questioni è nient'altro che l'indice di tale sua privazione. Ne è una prova la ripercussione che una siffatta attività della donna dà nella

¹⁾ Cfr. *Jenseits* ecc. N. 238 e *Ecce homo*, *Warum ich so gute Bücher schreibe*, 5. Ed. Kröner, Lipsia, *Jenseits* p. 165, *Goitzendämmerung* etc. p. 344. — Osservazioni profondamente esatte circa tale disuguaglianza di natura della donna dall'uomo e quindi circa il fatto che la donna veramente donna non sa che fare della vita pubblica e dei diritti politici, si trovano nel bel libro di GINA LOMBROSO, *L'Anima della Donna* (Bologna, Zanichelli). Profondamente esatta anche la proposizione dello Spengler: « Erst das Weib ohne Rasse, das Kinder nicht haben kann oder will, das nicht mehr Geschichte ist, möchte die Geschichte der Männer machen, nachmachen » (*Untergang des Abendlandes* II, p. 405). Nè c'è quasi pensatore serio che non abbia fatto analoghe constatazioni. « Grade die edelsten Frauen nimmermehr verzichten wollen auf das Vorrecht ihrer Inferiorität, sie wollen, ob auch die höchste Bildung sie zu voller Selbständigkeit befähige, nicht lassen von jener autonomen Hingebung des eigenen Selbst, noch von der freien Unterordnung, ohne die sie ihrem innersten Wesen, als welchen sie zu solch zwangloser Unterwürfigkeit hindrängt, nimmermehr würden Genüge schaffen könnenn » (BAHNSEN, *Widerspruch* ecc., cit., II, 155).

sessualità maschile. Chi, al pensiero che la donna che preme sotto di sè è una che fa sul serio la « deputatessa » non si sentirebbe diventare immediatamente frigido? Facendo il personaggio politico o parlamentare, la donna attesta di essere sfeminizzata e asessualizzata, e (a meno che non viva la vita politica per scherzo e come un mezzo per l'amore) rinuncia e deve rinunciare all'amore. E, in qualche misura, e sempre per la medesima ragione che resta tolto il carattere dell'inferiorità e della dipendenza, il medesimo effetto frigidante produce la soverchia cultura, l'erudizione, il dottrinarismo d'una donna, o almeno il predominio nella vita e nei gusti di essa di tutto ciò.

Quid quod libelli stoici inter sericos
iacere pulvillos amant?
Illitterati num minus nervi rigent,
Minusve languet fascinum?

Così domandava Orazio.¹⁾ Ed anzi forse quando sono « litterati », quando la donna vi fa un'iniezione troppo forte di « litterae », essi non « rigent » più.

La filosofia della castità femminile.

L'impulso sensuale, adunque, è assai più forte e sfrenato (e più sfrenato perchè più forte) nell'uomo che nella donna. E di questa minor sensualità femminile ha, con l'abituale sua penetrazione e originalità, fatto la filosofia il Simmel. Il carattere sessuale della donna (egli dice) è assoluto, esiste in sè e per sè, non nella relazione all'altro sesso. « Essa posa nella sua femminilità come in un'assoluta sostanza essenziale e (dando alla cosa un'espressione alquanto paradossale) indifferente a ciò che vi siano uomini o

¹⁾ *Ep.*, IX, 15 e s.

no ». Invece per l'uomo « la sua mascolinità (in senso sessuale) è più intimamente congiunta con la relazione alla donna ». Per l'uomo, cioè, la sessualità è tutto e solo relazione, e quindi non esiste se non nella relazione con la donna; per questa la sensualità è un assoluto, un essere-per-sè, e quindi il rapporto con l'uomo qualcosa di relativamente secondario, che potrebbe non esserci pur senza che quell'assoluto sessuale femminile venisse meno, ed è solo un'estrinsecazione, una realizzazione empirica di questo. Perciò « la donna non ha altrettanto bisogno dell'uomo in genere, perchè essa ha la sua vita sessuale per così dire in sè, quale l'assoluto conchiuso in sè della sua essenza; tanto più essa ha bisogno, affinchè questa essenza abbia a manifestarsi, dell'uomo come individuo. All'uomo, che è assai più facile ad essere sessualmente eccitato, perchè in ciò si tratta per lui non della messa in moto della totalità del suo essere, ma solo d'una funzione parziale, è sufficiente a ciò soltanto un'eccitazione generica ». ¹⁾ Osservazioni veramente geniali, le quali, sebbene il Simmel le tragga a conseguenze diverse da quelle qui poste innanzi, ²⁾

¹⁾ *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem* in *Philosophischer Kultur* (Lipsia, Kröner, 1919, p. 63-66).

²⁾ Una delle conseguenze che il Simmel ne trae è che l'uomo per giungere al centro delle cose ha bisogno della catena del ragionamento logico, della dimostrazione. La donna, invece, « manca di logica », non « dimostra ». Ciò avviene perchè l'essere femminile, a differenza del maschile, posa già in sè nella centralità dell'essere e non ha bisogno della via del ragionamento per giungervi. « Dieses weibliche Sein wurzelt immettelbar in dem Fundamentalem überhaupt, die Frau empfindet das Erste und Unbeweisbare in jedem thema probandum, für das sie sozusagen den Unweg des Beweises nicht braucht und nicht brauchen kann » (*ib.* p. 80). È, insomma, ciò che si esprime comunemente quando si dice che la donna è « intuitiva ». Perciò, aggiunge il Simmel, le donne vennero così spesso ritenute esseri che potevano aver rapporto con le forze occulte, Sibille o streghe (*ib.* p. 92). Anche Schopenhauer opina che non fosse affatto sbagliato ricorrere, come facevano gli antichi germani, al responso delle donne; ma per un'altra ragione:

pure suffragano profondamente la nostra proposizione fondamentale, quella cioè dell'esistenza nell'uomo d'una sensualità assai più impetuosa e imperiosa che non nella donna.

Lo squilibrio della bilancia amorosa nei due sessi.

Della maggior forza e sfrenatezza dell'impulso sensuale nell'uomo troviamo, del resto, la conferma nel fatto elementare che i rapporti tra l'uno e l'altro sesso si sistemarono appunto nel senso che in amore l'uomo muove alla conquista della donna e la donna sfugge e resiste. Questo fenomeno che, considerato l'insieme di ciascun sesso e a parte le anomalie individuali, è così generale e costante, costituisce la prova evidente che la intensità amorosa è maggiore nell'uomo che nella donna. Se, infatti, l'impulso sensuale fosse più violento in quest'ultima, le relazioni fra i due sessi si sarebbero, fin dai primordi della specie, assise sopra una base inversa: e cioè la donna avrebbe spiegata l'attività della ricerca conquistatrice, l'uomo sarebbe rimasto nella passività e avrebbe opposto la resistenza pudica. Se l'impulso sensuale fosse di pari forza in entrambi i sessi, fin dal principio i

che cioè le donne, affette da « miopia spirituale » (onde anche sono più serene di noi che scorgiamo i mali venire da più lontano) vedono le cose vicine che invece sfuggono alla vista dell'uomo; e che essendo più calme di noi non vedono nelle cose più di quel che realmente v'è, mentre noi, eccitati dalle passioni, vi aggiungiamo l'immaginario. (*Parerga u. Paralipomena*, II, § 366; *Werke*, ed. Deussen, vol. V, p. 678-9). Così pure lo Spengler pensa: « Das Weibliche steht dem Kosmischen näher. Es ist der Erde tiefer verbunden und unmittelbarer einbezogen in die grossen Kreisläufe der Natur... Das Weib ist Schicksal, ist Zeit, ist die organische Logik des Werdens selbst. Eben deshalb bleibt das Kausalprinzip ihm ewig fremd » (*Untergang des Abendlandes*, II, 403).

rapporti si sarebbero stabiliti nel senso che la ricerca e l'attività conquistatrice si manifesterebbero in uguale misura nell'uno e nell'altro sesso. In entrambi i casi questi rapporti si sarebbero fin dal primo apparire della specie sistemati necessariamente in una delle forme ora accennate, per l'azione spontanea dell'impulso amoroso, e questa prima sistemazione avrebbe adattato a sè i successivi rapporti morali, famigliari e sociali, e si sarebbe perpetuata lungo il corso della vita della nostra specie, sicchè oggi troveremmo altrettanto normale il fatto che la ricerca e l'attività conquistatrice amorosa sia propria della donna, o si manifesti ugualmente nella donna e nell'uomo, quanto al contrario troviamo normale che questa ricerca e questa attività siano invece esclusive dell'uomo.

Ma se è appunto quest'ultimo fenomeno che divenne normale, ciò non può essere se non la conseguenza del fatto che fin dal principio l'impulso amoroso fu più intenso nell'uomo che nella donna. Nè ci si lasci sedurre dalla brillante tesi di Schopenhauer ¹⁾ che, cioè, come la natura ha provveduto la donna d'una bellezza, e d'una bellezza breve, e delle arti di farla valere, affinchè in quel breve tempo essa possa impadronirsi d'un uomo siffattamente da indurlo a contrarre l'impegno legale di assumersi la cura di lei per tutta la vita (al che non lo indurrebbe mai la riflessione razionale) — così la spiegazione della castità femminile sta in ciò che l'onore sessuale femminile è lo « spirito di corpo » delle donne, indispensabile ad essere osservato rigorosamente da tutte affinchè si possa raggiungere il risultato che per ottenere quell'unica cosa che l'uomo desidera dalla donna egli sia costretto a darle in cambio tutto quello che alla vita di lei è necessario ²⁾. Nè si affermi in generale che la diversa intensità d'impulso sensuale nei due sessi,

¹⁾ *Parerga und Paralip.*, II, § 365 (*Werke*, ed. cit. V, 677)

²⁾ *Parerga u. Paralipomena*, vol. I. *Aphorismen zur Lebensweisheit* C. IV (*Werke*, ed. Deussen, vol. IV, p. 405 e segg.).

anzichè essere originaria, o come si potrebbe dire « costituzionale », è un prodotto delle condizioni sociali che agirono sulla donna nel senso di reprimere la manifestazione della sua attività amorosa, e, a lungo andare, di attenuarla, e ciò perchè l'astensione dall'atto dell'amore, la verginità, è per la donna da moltissimo tempo la condizione prima onde poter ottenere una posizione economicamente e socialmente regolare mediante il matrimonio. Tale affermazione sarebbe del tutto inattendibile.

In primo luogo, infatti, la stessa diversità di atteggiamento psicologico di fronte all'amore si avverte nei due sessi delle specie animali precedenti la nostra, nelle quali pure il maschio muove alla caccia violenta della femmina e questa sfugge e resiste spesso fierissimamente: talchè è chiaro che la diversa intensità di impulso amoroso nell'uomo e nella donna è un fenomeno assolutamente indipendente dall'azione delle condizioni sociali; che si è formato nella catena degli esseri in un momento precedente alla umanità stessa e che pervenne a questa dalle specie inferiori dond'essa ebbe origine.

Ma la tesi che la diversa intensità amorosa dei due sessi sia un prodotto delle condizioni economico-sociali, si appalesa infondata anche per un secondo ordine di idee. L'impulso amoroso è un fenomeno assolutamente primitivo: esso è precedente al consolidarsi e anche al semplice delinearsi di qualsiasi condizione economico-sociale, poichè queste condizioni sono un prodotto dello spirito umano e l'impulso amoroso precede anche questo, ed esisteva ed operava fin già nel momento iniziale in cui la umanità usciva dall'animalità e prima che essa avesse potuto elaborare qualsiasi costruzione sociale. Se dunque l'impulso amoroso è precedente alla struttura economico-sociale, esso ha cominciato ad agire anche nella nostra specie in modo indipendente da quella. Non si può già pensare che questo impulso sia venuto modellandosi su ciò che, nel momento in cui esso cominciava ad agire

nell'umanità come tale, ancora non esisteva; bensì è d'uopo ritenere che quello che ancora non esisteva — cioè la struttura economico - sociale — sia andata, a mano a mano che si formava, adattandosi al fenomeno che trovava già esistente, costituito, operante, vale a dire l'impulso sessuale.

Se questo adunque si fosse presentato distribuito nei due sessi inversamente da come ora lo vediamo, o in uguali proporzioni, la struttura sociale, formandosi posteriormente, si sarebbe adattata a tale situazione. E se è vero che essa fin da principio tendè a rendere possibile lo struttamento economico, è chiaro che questo fine poteva venir raggiunto anche rispettando il fondamentale modo d'agire dell'impulso amoroso nei due sessi per ipotesi diverso da quello reale; anzi, che per raggiungere quel fine non v'era nessuna ragione che essa si elevasse in contrasto con questo modo d'agire. Per cui noi vedremmo ora una serie di istituti che saprebbero conciliare con lo sfruttamento economico il funzionamento normale dell'impulso amoroso nell'ipotetica sua distribuzione tra i due sessi diversa dall'attuale.

Il fatto che l'intensità amorosa sia distribuita in proporzione maggiore nell'uomo che nella donna, ci risulta quindi un fatto primitivo, avente la sua radice nella costituzione psicologica dei due sessi, e tale perciò che permarrà attraverso ad ogni possibile riforma sociale e indipendentemente da qualsiasi di esse.

Ora, questo fatto importa che nel sesso maschile residua una gran parte d'impulso sensuale che non trova la sua corrispondenza nell'altro sesso in altrettanta quantità di tale impulso. Ed è in primissima linea questa circostanza tanto volgare e comune quella che non permetterà mai una soluzione del problema dell'amore così razionale e soddisfacente da consentire la tranquillità dei nostri spiriti e l'esplicazione normale dei nostri desideri.

Questa esplicazione normale richiederebbe infatti in primo luogo che al desiderio sensuale d'uno dei

due sessi corrispondesse un' uguale misura dell' impulso sessuale dell' altro. In questo caso, e solo in questo, la « fame d'amore » potrebbe trovare un normale e legittimo appagamento. Poichè, non essendo ciò che serve a soddisfare questa « fame », come è invece il pane per l'altra, un oggetto materiale e passivo, ma essendo invece alla sua volta un soggetto, uno spirito, una volontà, solo mediante una tale adeguazione dei due impulsi la soddisfazione del desiderio d'amore nell'un sesso si attuerebbe mediante il semplice operare dello stesso desiderio nell'altro sesso e senza l'intrusione di elementi e di forze estranee (raggiro, lenocinio, prostituzione, ecc.); nel che consiste appunto l'esplicazione e l'appagamento normale e legittimo di quel desiderio. Ciascuno dei due soggetti, in una parola, nell'atto stesso di ricercare e conseguire la soddisfazione del proprio desiderio, fornirebbe all'altro, in maniera affatto spontanea e normale e in misura esattamente equivalente al bisogno, il mezzo per soddisfare il desiderio di quest'altro.

Ma siccome l'adeguazione dei due impulsi manca, e da un lato ne residua una certa quantità che non trova il suo corrispondente dall'altro, così ne séguita in primo luogo che una parte della « fame d'amore » rimarrà sempre senza soddisfacimento (passione non corrisposta), in secondo luogo che onde adeguare all'impulso i mezzi per soddisfarlo, venendo meno il mezzo normale che sarebbe l'azione d'un corrispondente impulso nell'altro sesso, saranno sempre messi in opera i mezzi anormali, come l'inganno, le varie forme della prostituzione, da quella del danaro a quella matrimoniale della posizione sociale, ed altri consimili. E diciamo *sempre*, perchè come abbiamo dimostrato, la mancanza di adeguazione, che è la causa per cui si fa ricorso a questi mezzi, è permanente e irriducibile. Sicchè ne consegue che non solo i drammi d'amore, ma persino la massima parte di quei tristi fenomeni che vengono compresi sotto il nome di questione sessuale (lenocinio, prostituzione, corruzione di

minorenni, ecc.) e che comunemente si pensa possano sparire dietro un radicale mutamento delle condizioni economico-sociali, accompagneranno eternamente l'umanità nel suo cammino doloroso e faticoso.

La filosofia della prostituzione.

Fermiamoci, per esempio, sul fenomeno della prostituzione. Si ripete comunemente che la prostituzione è per la massima parte dovuta alla miseria che spinge la donna a far mercato di sè. Ma una semplicissima osservazione basta a mostrare l'insufficienza di questa spiegazione. La miseria preme con la medesima forza e nella medesima estensione su entrambi i sessi. Ora, perchè questa uniforme pressione della miseria esprime solo dal seno del sesso femminile (almeno in via normale e di gran lunga preponderante) il fatto della prostituzione? Se la miseria fosse la causa efficiente della prostituzione, l'effetto si riscontrerebbe indifferentemente e ugualmente in entrambi i sessi. Non si riscontra invece nel sesso maschile unicamente perchè manca la corrispondente *domanda* da parte del sesso femminile. È soltanto il fatto che questa *domanda* esiste invece da parte del sesso maschile quella che produce la prostituzione; è, vale a dire, il fatto che esiste nell'uno dei sessi, quello che manca nell'altro, cioè l'impulso sensuale così esteso da rendere necessario di mettere a profitto la povertà per il soddisfacimento dei propri desideri.

La prostituzione, adunque, non è che il risultato dello sforzo che fa il sesso maschile per ottenere con uno strumento artificiale (il danaro) l'adeguazione al proprio desiderio del mezzo di soddisfarlo, adeguazione che il normale funzionamento del desiderio sensuale nell'altro sesso non gli fornisce, appunto perchè tale desiderio nell'altro sesso è naturalmente inferiore a quello che esso risente. La causa della prostitu-

zione è perciò unicamente un fatto psicologico immutabile, cioè questa plusvalenza del desiderio maschile. La prostituzione è il surrogato di ciò che è nelle specie inferiori ed era nell'umanità primitiva la violenza, ed è come questa necessaria ad ottenere l'adeguazione del desiderio col mezzo di soddisfarlo, resa altrimenti impossibile dalla disparità dell'impulso sensuale nei due sessi. La prostituzione è quindi la prova della scarsità relativa dello stimolo sensuale nella donna poichè esso ha bisogno di venir sostituito con lo stimolo del denaro, affinchè il prevalente desiderio maschile possa incontrare il suo appagamento. La prostituzione è per conseguenza la dimostrazione luminosa e decisiva della castità femminile.

E perciò il giudizio d'infamia che l'accompagna non sarebbe forse suscettibile di revisione?

Sostiene, ad esempio, il Simmel che, consistendo la perdita dell'onore femminile nella sproporzione tra ciò che la donna dà e ciò che riceve (poichè essa dà all'uomo tutta la sua personalità, mentre l'uomo dà a lei in cambio di questa solo una piccola parte della sua) la prostituzione aggrava questa sproporzione, perchè in essa, mentre la donna continua a dare ciò che ha di maggiormente personale, l'uomo non dà più in cambio nemmeno la più piccola parte della sua personalità, ma la cosa più impersonale che si possa pensare, cioè il danaro. E avverte inoltre che la prostituzione, al pari di tutto ciò che esce dalla norma (p. es., un uomo con sei dita), eccita disgusto, appunto perchè esce dalla norma costantemente dominante nei rapporti sessuali, e cioè che l'uomo ricerchi e la donna sia ricercata e scelga: nella prostituzione questa norma è capovolta, perchè chi cerca è chi offre la mercanzia, chi è cercato e sceglie è chi dà il danaro ¹⁾. Ma, circa il primo punto, lo stesso Simmel ammette che proprio il dare tutto sè per poco

¹⁾ *Einleitung in die Moralwissenschaft* (Stuttgart, Cotta, 1911, vol. I, p. 195-212).

d'altri, possa costituire un fatto altamente e religiosamente morale (non sarebbe forse ciò che sta alla base del carattere religioso e di pratica di culto che ha spesso assunto presso diversi popoli la prostituzione)? E quanto alla seconda tesi essa posa evidentemente sulla falsa assunzione che normalmente la donna, essendo cercata, scelga. Ciò non è; è cercata, sì, ma è l'uomo che sceglie quale cercare, e, cercandola, è certo (o quasi) di ottenerla, quando s'intende, sia pronto a mettere sulla bilancia le poste necessarie per la riuscita della sua scelta. Appunto perchè è colui che cerca, è l'uomo che sceglie, precisamente come è il cercatore d'oro o di funghi, e non già l'oro e il fungo, che sceglie. Sceglie, cerca di ottenere ed ottiene o mettendo per la riuscita della sua scelta la posta della sistemazione sociale mediante il matrimonio, o quella dell'attrattiva amorosa libera, o quella del danaro, la quale ultima posta subentra quando non è necessario mettere in azione la prima. Non è dunque vero, come vuole il Simmel, che la prostituzione esca dalla norma perchè in essa è la donna che cerca ed è scelta. In realtà, accade nella prostituzione quel che avviene nel formarsi d'ogni rapporto sessuale più legittimo e normale: che cioè è la donna che è cercata e scelta; solo che questo nella prostituzione avviene con mezzi un po' diversi che nel formarsi del rapporto matrimoniale; e spesso diversi soltanto nell'aspetto esteriore.

Un tasto più giusto tocca il Kohler, pensatore, per vero, non profondo, ma che manifesta spesso un senso di audace modernità nelle sue concezioni giuridiche e sociali; quando avverte che in nessuno dei popoli dell'antichità preromana il fatto che la donna si concedesse a tutti era condannato e posto fuori dai confini della costumatezza. Presso molti popoli aveva invece una consacrazione religiosa, il cui bando fu soprattutto opera del giudaismo, sebbene anche in questo fosse ammesso nei primi tempi accanto al principale un matrimonio secondario. Nemmeno in

Roma all'epoca augustea la relazione con una prostituta era considerata alla stessa stregua che l'unione con una donna appartenente alla società. E sebbene questa concezione romana congiunta col cristianesimo abbia operato fortemente nel Medioevo, « tuttavia la prostituzione non cadde mai nelle città tedesche in tanto discredito come oggi e in particolare non risultavano biasimevoli gli uomini che eccedevano in questo campo ». Fu solo con la riforma che il contrasto s'accuì, « ed oggi la prostituzione è ravvisata in una guisa che l'antichità non ha mai conosciuta ». È, insomma, la reiezione della società, la quale ha fatto delle prostitute una sorta di banditi sessuali, *Sexualbanditenwesen*, ciò che ha finito per imprimere alla prostituzione un crisma di assoluta spregevolezza ¹⁾. E il Kohler avrebbe potuto ricordare a sostegno della sua tesi la riputazione e l'ascendente di cui talvolta in Grecia godevano le etere.

Del resto, se si volesse spezzare una lancia a sostegno dell'ingiustizia di questo crisma di spregevolezza impresso sulla prostituzione (considerata in sé, come concedimento della propria persona per danaro, e indipendentemente dalle circostanze avvilenti, vita nelle strade, frequentazione di locali di bagordi, lusso sfrontato, grossolana volgarità di spirito, circostanze che, come il Kohler mette in luce, solo oggi accidentalmente, in forza della reiezione assoluta della

¹⁾ JOSEF KOHLER: *Recht und Persönlichkeit in der Kultur der Gegenwart* (Stuttgart e Berlino, 1914, pag. 49-52). Come altro esempio delle audaci idee del Kohler in questo campo si può ricordare ciò che egli dice del rapporto omosessuale: « Er ist nicht etwa bloss eine Entartung verbildeter Zeiten: Homosexualität findet sich bei den Naturvölkern und vor allen bei den Völkern des Altertums; er findet sich bei den Florentinern nicht erst zur Zeit Michelangelos, sondern schon zu Zeiten Dantes, er war in den Tagen der Troubadours verbreiten und hat sich von da bis in die modernen Zeiten erhalten.... Dass man ihn zu einem schweren Verbrechen stempelt, ist lediglich eine Idee des Judentums gewesen, welche dann in das Christentum übergegangen ist » (ib. p. 52).

meretrice dalla società, sono venute a formare l'accompagnamento della prostituzione) basterebbe far capo al cambiamento di valutazione di cui un fatto considerato da principio all'identica stregua della prostituzione è pur venuto ad usufruire. È noto come la principale ragione per cui i sofisti eccitavano in Grecia un vivo senso di avversione morale fosse il fatto che essi si facevano pagare il loro insegnamento ¹⁾. Ciò appariva agli occhi dei greci una bassezza del tutto uguale a quella che ai nostri occhi riveste il fatto d'una donna che vende il suo corpo. E l'identità tra i due fatti è esplicitamente stabilita da Socrate. « Quando una persona vende la sua bellezza a chi vuol pagarla, la chiamiamo bagascia.... Nella stessa guisa, quegli che vende la sapienza per denari a chi la vuole, si chiama sofista » ²⁾.

Ora, quel che pochi secoli fa, al tempo dei greci antichi, era dunque posto allo stesso livello della prostituzione, cioè il vendere il sapere, si è oggi mai riconosciuto perfettamente ammissibile, corretto, normale, e non solo non urta più il senso morale, ma al contrario se taluno si proponesse come massima etica di non farlo, questo verrebbe considerato come un'eccentricità. Si concepisce quindi oggi come del tutto possibile che, uno, pur insegnando mediante un corrispettivo in danaro, possa insegnare per pura coscienza, per la passione, disinteressata e indipendente dal danaro, che tale funzione di comunicare il sapere suscita in lui. Ma ciò dovrebbe logicamente riflettersi, nella valutazione universale, sull'altro termine del parallelo che, come risulta dal linguaggio di Socrate, era pro-

¹⁾ « Das hat bei den Zeitgenossen besonderen Anstoss erregt, da sie von einem gewinnbringenden höheren Beruf im geistigen Leben so wenig etwas wissen wollen wie im Statt.... Besonders anstössig erschien es, dass die neue Kunst, das freie Wort, das Gespräch, die Resultate des Denkens zur Waare machte ». (ED. MEYER: *Geschichte des Alterthums*, Cotta, 1915, vol. VI, 2. ediz., p. 254).

²⁾ SENOFONTE: *Memorabili*, I, VI, 13 (trad. Bertini).

prio del giudizio morale dei greci antichi. L'evoluzione del giudizio morale avvenuta riguardo uno dei due termini, avrebbe dovuto avvenire anche per l'altro, nell'antichità congiunto con quello. Quali sono le ragioni della giustificazione che tale evoluzione ha finito per accordare a uno dei due termini, quello della vendita della sapienza? Che l'insegnante si appassiona pel suo compito, trova gusto nel vedere il progresso intellettuale che suscita, lavora per passione e soddisfazione; e appunto perchè a questo lavoro, pienamente per lui già in sè soddisfacente, e fruttuoso ad altri e alla società, si possa dedicare completamente, è giusto che sia pagato per ciò, che di ciò possa vivere. Ma il vendere la bellezza non può forse avere il medesimo ordine di giustificazioni? Si può trovare in un certo senso in quel fatto un fondo di disinteresse, un'attrattiva altrettanto disinteressata quanto quella dell'insegnante coscienzioso e appassionato che pur riceve stipendio o mercede senza che ciò diminuisca la disinteressata passione per l'opera sua: l'attrattiva consistente nell'avvertimento e nella soddisfazione del piacere che si dà altrui; la cura, soddisfacente disinteressatamente per sè e indipendentemente dal danaro che si riceve, di tale piacere che si suscita in altri. Tanto è vero, che, così la comunicazione della sapienza, ossia l'insegnamento, come la comunicazione di quest'ultimo piacere, ossia la concessione del proprio corpo, la si farebbe, da chi è disinteressatamente appassionato per la cosa in sè stessa, anche per nulla, se non ci fosse bisogno di guadagnare per vivere. Il fatto che, poichè questo bisogno v'è, si riceva danaro, come può essere non disonorevole, perchè si avverte che lascia intatto il disinteresse spontaneo per la cosa, in un caso, nel caso della vendita della sapienza, ed essere invece disonorevole solo nell'altro, nel caso della vendita della bellezza, quasichè qui esso sicuramente togliesse via quello spontaneo interesse per la cosa che si riconosce non toglie nell'altro caso?

Ma, checchè si pensi di questa giustificazione etica della prostituzione, rimane sempre quanto più sopra venne dimostrato, che cioè essa non si spiega se non per la castità di gran lunga maggiore della donna rispetto all'uomo. Ed essendo tale squilibrio tra l'impulso sessuale dell'uno e dell'altro sesso un fatto permanente, che è insito in modo indelebile nella razza, anzi (e questo riconferma l'impossibilità di cancellarlo mediante un rimaneggiamento delle condizioni economico-sociali) in tutte le specie viventi a noi più vicine, ne discende che esso permarrà attraverso a qualsiasi rivoluzione politica o sociale, e continuerà inesorabilmente a dare i suoi frutti, i quali sono: da un lato, incompleto appagamento in quanto chiesto col mezzo normale e naturale (corresponsione del desiderio al desiderio); dall'altro, prostituzione nelle sue varie forme, (mercato aperto o abbandono del corpo al maschio nel matrimonio per conseguire i vantaggi sociali di questo, o per soddisfare tendenze romantiche, sentimentali o famigliari, ma senza un corrispondente impulso sensuale); e quindi eternità di tutti i fenomeni penosi compresi sotto il titolo di questione sessuale, drammi d'amore, mercimonio, lenocinio, tratta, e, non ultimo di essi, sebbene più nascosto e sconosciuto, quello ripugnante che la donna, nel matrimonio o fuori, sia e rimanga lo strumento inerte e passivo del maggior desiderio sensuale maschile.

Già in forza di questo primo ordine di considerazioni possiamo adunque concludere che una soluzione del problema dell'amore è fuori della portata della specie umana.

Illustrazioni aforistiche.

Vi sono donne che amano veramente per sempre un solo uomo e il cui cuore è una fonte perenne d'amore per lui sempre fresco e vivo quale nei primi momenti. Esse sono proprio come l'edera che muore ove s'attacca.

Ma sono come l'edera anche per ciò che non possono rimaner ritte senza appoggiarsi. E poichè ogni nostro profondo sentimento è forse, in modo oscuro ed inconscio, l'espressione istintiva con cui si manifesta un bisogno vitale della nostra natura, ossia la richiesta di ciò che la possa colmare e riparare là dove essa si sente soprattutto mancante e vacillante, così l'ostinata tenacia dell'amore d'una donna può non essere altro che la manifestazione dell'inconsapevole esigenza d'un sostegno continuo e costante, di cui, come l'edera, la sua vita spirituale ha imprescindibile bisogno per reggersi in piedi.

*
* *

Il matrimonio monogamico contraddice in sostanza una delle sue esigenze fondamentali. Questa è la verginità della donna, la quale si richiede per il piacere finissimo e raro di iniziare la fanciulla all'amore. Con la richiesta della verginità, in regime di monogamia viene riconosciuto che tale iniziazione è in amore (tanto che ce la si procura, e, quasi a dire, la si paga con la fedeltà di tutta la vita) la cosa sopra ogni altra deliziosa e desideratissima. Ma, se è ciò, perchè una sola volta? Il matrimonio monogamico cozza dunque nella contraddizione di fondarsi sul riconoscimento che è sommamente desiderabile una cosa che esso vuole proibire e togliere fuori d'un' unica volta.

*
* *

Non vi sono, parlando in generale, donne brutte. La donna cosiddetta brutta è spesso solo come la musica difficile, che, alla prima audizione, sembra un accavallamento incompasto di suoni, ma della quale il conoscitore riesce tosto a scoprire i pregi. Così all'occhio dell'uomo appassionato per le donne e intelligente di femminilità, raramente esistono donne brutte, perchè in ognuna egli sa scoprire, esaminandola, la sua particolare bellezza e la sua speciale attrattiva.

Basta quasi sempre il trasparire sul viso della donna dell'espressione del desiderio, riposto ed occulto, di gustare il piacere dell'amore con l'uomo che la guarda, perchè il suo aspetto, per quanto brutto, si faccia gradevole. Il solo vedere nella donna l'espressione del sentimento « quanto mi piace costui! come non potrei non cedere se egli mi sollecitasse! », è sufficiente perchè il sollecitarla sia cosa grandemente interessante, ossia per rendere la donna attraente anche se sia esteticamente brutta. Quindi ogni donna che *vuole* veramente essere bella, lo diventa; non solo per ciò che lo sforzo costante ed attento verso la maggior possibile bellezza da essa conseguibile finisce per modificarne i tratti fisici; ma soprattutto perchè il solo trasparire dello sforzo di essere bella, ossia di piacere, ossia di veder soddisfatto il desiderio che essa sente d'un uomo, tale sforzo, essendo la manifestazione più profonda di siffatto desiderio, è già per sè una cosa bella, diffonde già da sè nell'aspetto della donna una tenue, impalpabile, inesprimibile bellezza. Del resto, nel momento più delicatamente affascinante del giuoco d'amore, in quel preciso momento in cui l'uomo vede la donna che dapprima gli resiste, poscia diventando in lei a poco a poco invincibile il desiderio di lui, con quel tremore improvviso che annuncia lo sciogliersi dei legami del pudore, si concede — in quel momento, quale donna è brutta?

*
* *

Vi sono donne, le quali sono assolutamente certe — d'una certezza, che, se smentita, scoppia di indignazione come davanti ad un delitto — d'aver diritto su di un uomo, pel fatto che lo amano immensamente. Cioè, non perchè abbiano messo in pericolo la loro vita per salvarlo da un incendio o da un naufragio, o perchè lo vengano con dura pena curando in una lunga malattia, o perchè gli abbiano aperta la via del successo o della fama, o gli abbiano dato la ricchezza, o cerchino con devota e diuturna attenzione di ren-

dergli lieta la vita e di assisterlo col consiglio e col lavoro; — ma perchè lo amano: ossia semplicemente perchè c'è dentro di loro, all'immagine e al pensiero di quell'uomo, una viva effervescenza, un attivo agitarsi e turbinare di sentimenti, un senso di indicibile rapimento.

*
**

Vi sono uomini nei quali all'immenso amore di cui una donna li fa oggetto non corrisponde che il piacere di essere amati, il vivo godimento intimo che dà ad essi il pensiero di sapere che la donna languisce per loro. Questo — e non un pari amore, anzi spesso nemmeno l'amore — è l'unico sentimento con cui essi quell'amore della donna per loro possono corrispondere. E il gusto di conservarsi questo sentimento è per essi una ragione di sufficiente interesse onde desiderare di tener avvinta a sè la donna, magari con sacrificio di tutta la vita di costei. Di più, spesso, questo sentimento, questo « ricambio », è sufficiente perchè la costruzione dell'edificio amoroso da ambe le parti permanga saldamente compaginato.

*
**

Il linguaggio femminile dell'amore. « Nessuno è più bello di te, nessuno si comporta in società meglio di te, nessuno sa parlare più a proposito e tacere con più significato. Però riconosco che se *tu* fossi e facessi tutto diverso, fossi e facessi ciò che negli *altri* non mi piace, quello che *tu* allora fossi e facessi mi parrebbe l'essere più bello, il comportarsi meglio, il parlare e il tacere più a proposito ».

*
**

All'uomo sembra che quasi tutte le donne barino per istinto al giuoco dell'amore. Le civette mirano ad eccitare l'amore altrui, mostrando i segni d'un

amore che non sentono: danno a credere, cioè, di avere le carte che non hanno. Ma molto spesso le donne serie ritirano, sconfessano, rinnegano, perchè se ne pentono, l'amore che sentono, e che (suscitando così l'amore dell'uomo) avevano cominciato a mostrare: esse, cioè, fanno sparire al momento buono le carte che avevano accennate.

L'uomo si indigna in entrambi i casi come d'una mancanza di lealtà e spesso si domanda se le seconde non sieno di specie peggiore delle prime. Ma entrambi i casi non si spiegherebbero per la minor intensità dell'impulso sensuale della donna in confronto dell'uomo? Essa fa più spesso e volentieri di questo, come chi, non sentendo che un mezzo appetito, ne ha, per soddisfarlo, abbastanza d'un leggero spuntino anzichè d'un pasto sostanziale, nè potrebbe andare più in là di quello, e non gli riesce e se non piuttosto di trastullarsi col cibo che di mangiare veramente ed a fondo.

*
**

Chi ama una donna sente necessariamente il bisogno di conquistarne molte altre; appunto per essere sicuro dell'amore di quella. Solo se constata di essere capace di esercitare il suo influsso su altre e di tenere altre in suo potere, è sicuro d'esserlo altresì di tener quella; e solo allora sa che quella *deve certo* amarlo, posto che questa sua potenza d'attrarre l'amore si attesta universalmente, come forza avente un'esistenza obbiettiva, sentita non soltanto da quella (quindi forse per una momentanea suggestione ed illusione) ma da tutte del pari — ossia si attesta anche sulle altre, sulle quali quindi dal suo stesso amore per quella egli è sospinto a sperimentarla.

*
**

L'essere immensamente amato da una donna sembrerebbe fosse per l'uomo una ragione di fedeltà. Invece è il massimo movente d'infedeltà.

All' uomo che si vede immensamente amato, nasce un'assoluta sicurezza di sè in amore, un audace orgoglio della sua potenza amorosa. Sorge in lui inevitabilmente il pensiero: poichè mi ama quella mi possono amare mille; e nasce insieme invincibile l'aspirazione a provare sulle mille tale sua potenza.

Lo stesso, naturalmente accade d'una donna che sia immensamente amata. Sicchè mentre una coppia congiunta da un immenso amore reciproco sembrerebbe possedere in questo un baluardo di fedeltà, possiede invece, proprio nell'immenso amore di ciascuno dei due per l'altro, un grande incentivo di infedeltà per entrambi. Infedeltà che spessissimo si effettua, proprio semplicemente come « prova », « esperimento » della realtà e universale efficacia della potenza che si possiede, senza che l'immenso amore reciproco dei due abbia a soffrirne.



Una delle contraddizioni più irriducibili, perchè fondate implacabilmente sulla natura, che il fenomeno « amore » presenta, è quella offerta dalla seguente osservazione, che può servire come « nota per la morale sessuale » o come elemento per la trattazione del problema se la natura possa venir subordinata alla morale o la morale debba fondarsi sulla natura.

Una donna bella può soddisfare sessualmente un uomo brutto o che non le piaccia. Un uomo non può soddisfare una donna brutta o che non gli piaccia.

Perchè una donna possa soddisfare sessualmente un uomo, non ha *nulla* da fare; non ha che da star ferma, da *lasciar fare*.

Perchè un uomo possa soddisfare sessualmente una donna, e sè con lei, non è già che non abbia *nulla* da fare, e basti che *stia fermo*, ma occorre che avvenga in lui una certa modificazione fisiologica.

Mettete dunque una bella fanciulla diciottenne davanti ad un uomo brutto, vecchio, o che comunque

non le piaccia. Se vuole essa può soddisfarlo: non ha che da lasciar fare, e ciò dipende *dalla sua volontà*. Ma mettete dinanzi ad un uomo una donna brutta, vecchia, o che comunque non gli piaccia. Soddisfarla (e soddisfarsi) non dipende più per l'uomo *dalla sua volontà*. L'uomo può collocare di fronte a sè il crocefisso, a destra il Vangelo, a sinistra il codice civile, e gridarsi con la più imperiosa voce della sua coscienza: « lo voglio; questo è il mio dovere: me lo impone la morale, la religione, la legge ». Niente. La natura si ride di morale, di religione, di legge, *quella* modificazione non avviene, e l'uomo *non può* soddisfare nè la donna nè sè. Diciamolo con le caste parole d'un santo, Agostino: « Qui certe ardor.... nisi ipse quodam quasi suo impulso movet membra, *quae moveri voluntate non possunt*; atque ita se indicat non imperantis famulum sed inobedientis supplicium voluntatis, *nec libero arbitrio*, sed illecebroso aliquo stimulo commovendum » ¹).

Finchè non si terrà conto di questi fatti, bruti e volgari, s'intende, ma incrollabili come macigni, si farà della morale sessuale (e della morale in generale) formata di vento e di nebbia, e di belle chiacchiere vane che si trasmettono imperturbabilmente dall'uno all'altro autore, dall'uno all'altro libro. E nulla più.

Scrive Valery: « On confond le devoir et la loi d'un être; mais c'est par ignorance de la loi d'un être que le devoir a été inventé et dicté ». ²) Non si poteva dire cosa da tutti i lati più profonda. E più si pensa su questa proposizione e più significati profondi ne vengono in luce.

Che poi il fatto che (come risulta da quanto ora si è detto) il destino amoroso d'un essere umano, destino, che, si consideri l'amore fisico o quello spirituale, ha così suprema importanza nella vita e può essere ele-

¹) S. AUR. AUGUST., *De Nuptiis et Concupiscentia*, I, 27 (in *Opera*, Parisiis, Muguet, 1696. Tomo VII, p. 294, col. 2^a).

²) *Moralités* (Paris, Gallimard, 1932, p. 108).

mento decisivo tanto di felicità quanto di infelicità; che tale destino sia vincolato a un millimetro di maggiore o minore lunghezza d'un naso, alla presenza od assenza di lentiggini sulle guancie e simili; che il destino d'un individuo debba dipendere da siffatte cose: è ciò che prova una volta di più il tragico assurdo che sta in fondo al fatto dell'amore, nonchè l'assurdo che domina in universale il « creato » e la ridicolaggine di favoleggiare d'un Logos o d'una « sapienza divina » (termini equivalenti) di fronte a un mondo così insensatamente (o malvagiamente) costruito, che tra l'altro, in esso, un destino di raggiante felicità o di amarezza e di strazio degli individui possa dipendere dalla forma del naso o dal colore della pelle ¹).



La donna è come un libro di lettura amena. Lo si legge con piacere, ma non lo si rilegge senza noia. Dove sono i libri di tale natura che offrano di sè ad ogni ulteriore lettura aspetti così nuovi da dare sempre lo stesso sferzante interesse che hanno dato alla prima?

La specificazione del desiderio sensuale.

La soluzione del problema del pane si appalesa idealmente possibile, perchè, rimossi certi ostacoli dipendenti dall'ordinamento sociale, non si incontrerà poi l'eventualità di un insuperabile ostacolo nella stessa materia prima che serve al soddisfacimento del bisogno. Il pane, e in generale tutti i beni di godimento che servono ad appagare i bisogni fisiologici, non rappresenteranno mai un centro proprio di resi-

¹) Cfr. gli argomenti, che a prova dell'illogismo universale, ho esposti in *Le Ragioni dell'Irrazionalismo* (Napoli, Guida, 1934).

stenza e di discordanza di fronte al bisogno o al desiderio dell'individuo che vuole fruirne. Solo il mezzo che serve a soddisfare il bisogno fisiologico dell'amore, costituendo alla sua volta un individuo, può presentare questa particolarità di essere centro soggettivo di resistenza, di discordanza, di disformità, rispetto al bisogno d' un individuo che vuole soddisfarsi con esso.

Questo fatto non dipende soltanto dalle considerazioni che abbiamo svolte sin qui. Noi possiamo supporre che lo squilibrio, di cui parliamo, tra l'impulso sensuale maschile e quello femminile, non esista o scompaia; noi possiamo supporre che gli impulsi amorosi dei due sessi siano o divengano perfettamente equivalenti; ma non per questo il fatto ora accennato cesserebbe di essere.

È possibile ritenere che un tempo, quando il desiderio sessuale era più grossolano e più esclusivamente improntato di animalità, la sua soddisfazione fosse conseguibile con perfetta parità ed indifferenza con qualsiasi individuo dell'altro sesso. In quel tempo, più vicino all'epoca della primitiva unità dei sessi nel medesimo individuo, e che risentiva forse qualche lontana influenza di tale unità, era, si può dire, il sesso che ricercava il sesso, non l'*individuo*, dotato di determinate particolarità ed attrattive, che ricercava quale solo mezzo possibile per la piena soddisfazione della propria speciale simpatia e tendenza sensuale, un *individuo*, pure dotato di determinate particolarità ed attrattive. L'abisso delle individualità e delle specificità nell'impulso amoroso non era ancora venuto a spalancarsi fra persona e persona dell'uno e dell'altro sesso, e a rendere immensamente più complicato il problema dell'amore e più remota che mai la sua soluzione.

Ma noi siamo ora assai lontani da questo tempo. La sensualità è divenuta sempre più intensa, più insoddisfatta, più fine, più inquieta, più squisita ricercatrice di godimenti qualificati, anzichè meramente

generici; e lo va diventando sempre più sotto i nostri occhi, come lo prova il successo crescente della letteratura a scopo esclusivo di allettamento voluttuoso. La sensualità è divenuta, in ogni modo, rigorosamente specializzata. I sensi d'un individuo non si accendono ugualmente per tutti gli individui di sesso diverso indistintamente; spesso ve ne sono molti che lo lasciano o lo rendono freddo. I suoi sensi si accendono di preferenza solo in presenza di alcuni, relativamente assai rari, individui: e non tanto in forza della qualità generica della bellezza da questi posseduta (la quale molte volte lascia od anche rende sensualmente freddi), quanto in forza di alcune determinate particolarità dell'aspetto di questi individui che, misteriosamente, mentre lasciano ogni altro indifferente, destano nel fondo del suo organismo un'eco vivace, e accentuata in forma specifica, di impulso sensuale.

Da questo specializzarsi della direzione dell'impulso sensuale procede un'estrema difficoltà, anzi praticamente l'impossibilità della coincidenza dell'impulso sensuale nei due, non diremo più ora *sessi diversi*, ma individui diversamente sessuati, poichè, come si è avvertito, oramai l'individualità, con tutte le sue particolarità e specializzazioni, è divenuta prevalente nei rapporti sessuali. Assai di rado, o non mai, l'individuo in cui una persona dell'altro sesso suscita uno specifico impulso sensuale, troverà rispondente l'eccitazione, destata dall'impressione che egli fa, d'un eguale specifico impulso in quella persona. Gli impulsi sensuali specifici degli individui dei due sessi (si noti bene, *specifici*, non *generici*, quelli cioè che sono il risultato del raffinamento e dell'evoluzione, e che tendono a diventare predominanti, anzi a restare i soli, per il fatto appunto che sono destati non da tutte ugualmente le persone dell'altro sesso, ma solo da alcune relativamente rare di esso) errano, per così dire, e si incrociano senza poter quasi mai incontrarsi. Pure, siccome il bisogno fisiologico reclama il suo appagamento, e insieme con esso reclamano la loro

soddisfazione anche altri bisogni e desideri spirituali, come quello della famiglia, così ne viene che, nella maggior parte dei casi, anzi, si può dire, normalmente, le unioni, siano esse effimere, d'un sol giorno o d'una sola ora, siano esse permanenti, si formano in modo che uno dei due individui si dà all'altro per altre ragioni che non sia l'impulso di passione sensuale verso quest'altro e senza sentire *specificatamente* un tale impulso. Quindi quasi normalmente, e certo assai più spesso che non si creda, nelle unioni degli individui di sesso diverso che ora si compiono, come in quelle che si compiranno nel più lontano avvenire, non v'è la coincidenza dei due impulsi sensuali specifici, bensì l'esistenza di questo impulso (forse) da un lato, mentre dall'altro non v'è che una tiepida, *generica*, *responsione*, o forse non v'è *responsione* di sorta. Sicchè i due impulsi sensuali, o uno dei due, errano, o (anche quando siano raffrenati su tale direzione) tendono ad errare, fuori dell'unione effimera o permanente formata tra i due individui.

Il fatto dell'impossibilità pratica che l'impulso sensuale specifico di due individui di sesso diverso si incontri; questa mancanza di coincidenza d'esso impulso per quanto riguarda le persone, fa sì, da un lato, che nelle unioni, cui, o per la soddisfazione del bisogno fisiologico o per quello del desiderio della famiglia, è pur d'uopo formare, questo impulso sensuale specifico (che pure è il risultato di un'evoluzione superiore e d'un raffinamento della razza) non possa quasi mai trovare il suo appagamento; dall'altro lato (in quanto cioè l'impulso sensuale specifico si diriga con somma violenza verso una persona che, non provandone uno correlativo, repelle a soddisfarlo) questa mancanza di coincidenza costituisce la causa e l'origine inesorabile ed eterna di tutta la delinquenza amorosa.

I troppi scopi della famiglia monogamica.

Fermiamoci un istante, a meglio lumeggiare questo concetto, sui rapporti tra l'impulso specifico sensuale e l'unione familiare. È certo che, quali si siano i mutamenti politici e sociali che possano sopravvenire, il desiderio, anzi la necessità spirituale, della creazione d'una famiglia, sarà sempre vivissima e operante nella massima parte degli uomini e delle donne, e specialmente in queste ultime. Orbene: questa necessità psicologica che fa diventare il bisogno della creazione d'una famiglia impellente e capace quando non è soddisfatto di procurare dolori e alterazioni morali gravissime (tipo della vecchia zitella), opererà sempre nello stesso senso in cui operano ora riguardo alla formazione dell'unione familiare le convenienze sociali, i criteri patrimoniali, quelli di classe e simili. Vale a dire: come ora queste convenienze e questi criteri, agiscono nel senso che l'unione familiare si forma in base ad essi e senza riguardo alcuno alla coincidenza degli impulsi sensuali specifici delle due persone che si uniscono, fra l'altro appunto perchè questa coincidenza è così rara che non è possibile subordinare ad essa, anzichè a quegli altri criteri, la formazione della famiglia; nello stesso modo anche quando quelle convenienze e quei criteri patrimoniali e di classe, connessi con l'attuale assetto sociale, saranno scomparsi, rimarrà sempre a produrre il medesimo effetto, il puro e semplice desiderio della creazione della famiglia. Una donna, che senta un bisogno psicologico profondo della creazione d'una famiglia, non potrà mai subordinare questa creazione alla coincidenza dello impulso sensuale specifico suo con quello d'un uomo, perchè stante la rarità di questa coincidenza, essa correrebbe il pericolo di perdere le prime idonee occasioni che si presentano di soddisfare il suo

bisogno di formare una famiglia, senza incontrarne altre che costituiscano le prime perdute. Questa donna, adunque, anche nell'avvenire più remoto, accetterà di formare l'unione familiare in obbedienza al desiderio della creazione della famiglia, cioè, come ora accade, a un criterio diverso da quello della coincidenza dell'impulso specifico sensuale tra lei e l'uomo con cui si unisce. E quando pensiamo che non soltanto il bisogno morale della formazione d'una famiglia, ma molti altri criteri estranei alla coincidenza di due impulsi sensuali, come la vanità, l'imitazione, la considerazione sociale, l'umiliazione d'esser lasciati in disparte, opereranno sempre a determinare le unioni familiari, ci appare indubitabile che, perennemente, queste si formeranno senza che quasi mai in esse si avveri la coincidenza delle due correnti sensuali specifiche, e quindi, con l'inevitabile conseguenza degli inconvenienti e dei danni più sopra adombrati.

Ma v'è qualche cosa di più. Nella società attuale, come in quella qualsiasi che si può ideare per l'avvenire, l'unione familiare deve servire normalmente a due scopi: quello dello appagamento del bisogno sessuale e quello della soddisfazione del bisogno di creare una famiglia. È evidente che l'unione familiare, dovrà sempre servire normalmente a questi due scopi, perchè apparisce a prima vista anormale che essa debba servire solo per la soddisfazione del secondo e che l'appagamento del primo sia da cercare fuori dell'unione familiare. Ora, quei due scopi, che pure devono adunque e dovranno sempre, quando si pensa ad una soluzione razionale del problema dell'amore, soddisfarsi normalmente sullo stesso terreno, sono tali che l'uno implica la negazione dell'altro. Se si forma l'unione familiare avendo di mira il più perfetto soddisfacimento del proprio impulso sensuale, si raggiungerà (tranne casi eccezionali) assai malamente lo scopo d'una buona costruzione di famiglia. Se si forma l'unione tenendo di mira questo scopo, quasi mai si potrà raggiungere il pieno appagamento del-

l'impulso sensuale specifico. Voluttà e buona formazione famigliare, almeno nella manifestazione perfetta, piena, completa di ciascuno dei due termini, sembrano collidere. E non diciamo questo per la comune osservazione che il possesso continuo e pacifico smussa il desiderio e genera la sazietà. No: i due termini, voluttà e buona formazione famigliare collidono già da principio, già prima dell'unione, già nell'idea che la ispira. Se nell'idea che ispira l'unione famigliare domina il primo termine, si perde generalmente la possibilità di realizzare il secondo: se domina il secondo, quella di raggiungere il primo. Eppure i due termini, che sono in reciproca collisione, hanno ed avranno sempre, un solo campo comune, su cui poter normalmente soddisfarsi: quello dell'unione famigliare.

Di qui l'insufficienza dell'istituto matrimoniale, appunto perchè esso vuole e deve servire ai detti due scopi: la soddisfazione della passionalità e la formazione, solida, sistemata, regolare, del nucleo basilare della società, la famiglia; e i due scopi — passione sensuale e creazione d'un'istituzione sociale — sono inconciliabili. Di qui anche il già accennato equivoco — spesso grave nella realtà di dolorosissime conseguenze — che possano bastare i rapporti spirituali a fondare il matrimonio, mentre poi colui (e molto più spesso colei, essendo da parte della donna, per la sua maggiore ingenuità in questa materia, proveniente dalla sua maggiore castità, tale equivoco assai più frequente) che ha contratto il matrimonio su questa base s'accorge che esso deve servire anche alla soddisfazione dei rapporti sensuali, i quali, una volta che esso fu stretto solo in base ai primi, restano insoddisfatti o malamente soddisfatti. O, per converso, il risultato che, essendo stato il matrimonio diretto e contratto solo in vista della soddisfazione dei rapporti sensuali, resta senza appagamento il bisogno dei rapporti spirituali, e il matrimonio diventa un fatto materiale e brutto, in cui qualsiasi elevata comunità di anime è impossibile. Bisognerebbe insomma, che la stessa persona, che si

apprezza intellettualmente e spiritualmente, a cui si è perciò profondamente attaccati e che si ama in tal senso, fosse quella medesima che avesse una bellezza incendiante e sferzante i sensi nel massimo grado e che con la voluttà da lei eccitata e condivisa desse anche il massimo appagamento alla sensualità. Ma è questa forse la regola? O (come fra poco metteremo in luce) ciò non costituisce piuttosto un' incompatibilità?

Da ciò altresì il fatto che la monogamia, questo istituto apparentemente consacrato presso di noi in modo così solido e indiscutibile dalla legge, dalla morale, dal costume, dall'opinione pubblica, in realtà non esiste, e che tale universalità e uniformità di consacrazione è uno dei più curiosi e singolari esempi di quel vedere invece delle cose i fantasmi della mente e prendere questi per quelle, a cui così spesso cadiamo in preda. Una prova luminosa di quanto i filosofi, i sociologi, i giuristi (e l'uomo comune che s'induce a guardare attraverso le lenti delle loro « costruzioni ») vivano nelle nuvole e si appaghino di mere parole, è il vederli tranquillamente, non diciamo tanto affermare, quanto dare come pacifico e sottinteso, che la nostra società si regge sul sistema monogamico, il quale invece non esiste se non sulla carta e non ha affatto vita nella realtà ¹⁾; e aggiungere per di più la dotta dimostrazione che questo ordinamento — inesistente di fatto — è il migliore e il più progredito di tutti, è quello a cui lo spirito del mondo ha messo capo nella sua fase più alta raggiunta proprio da noi occidentali di questi ultimi secoli. La deformazione e la cecità mentale di cui tale predica, che si trasmette oramai da gran tempo dall'una all'altra generazione di filosofi e giuristi, è l'at-

¹⁾ La monogamia (proclama il Forel) « ist mehr ein Titel als eine Wahrheit; denn die Polygamie, selbst bei den Mohamedanern, ist sicher weniger schilimm als unsere Prostitution » *Higiene der Nerven und des Geistes*, Stuttgart, 1922, p. 283).

testazione, sono veramente impressionanti e dimostrano fino a qual punto di offuscamento o sogno o incosciente menzogna arriviamo nell'erigere le nostre costruzioni ideali in perfetta contraddizione coi fatti che pure ci stanno dinanzi. Ma non sarebbe piuttosto nel vero Schopenhauer quando dice che la monogamia è contro natura e che i mormoni hanno ragione? ¹⁾. O Ehrenfels quando, dal punto di vista darwinistico, sostiene che la monogamia è immorale? ²⁾. O Rashdall Hastings quando, pur sostenendo egli, naturalmente, l'eccellenza della monogamia, riconosce che pochissimi sono disposti ad ammettere che la poligamia sia un male? ³⁾.

Tanto più nel vero, probabilmente, costoro in quanto l'istituto monogamico non riesce nemmeno a soddisfare bene quel bisogno o desiderio a cui, all'infuori dei rapporti sessuali e spirituali col coniuge, si pensa che esso possa servire. Molti contraggono matrimonio soprattutto con la mira di non finire la loro vita nell'isolamento e senza lasciare « eredità d'affetti », con lo scopo di crearsi attorno un piccolo nucleo solido e persistente di comunità di vita, di interessi, di sentimenti, che si regga ben concatenato in sè e stretto da una reciproca perpetua fiducia e identità di pensiero e direttiva, in mezzo all'infida società più vasta. È la solita illusione di poter formare ed afferrare al mondo qualche cosa di definitivamente duraturo e permanente. Proseguendo nella vita, l'uomo il quale aveva pensato alla famiglia che

¹⁾ « Was den Mormonen so viele Konvertite wirbt, scheint eben die Beseitigung der widernatürlichen Monogamie zu sein ». « Die Mormonen haben Recht » *Parerga und Paralipomena* vol. II § 370; *Werke*, ed. Deussen, vol. V, pag. 666-7).

²⁾ Cit. da RICKERT: *Die Philos. des Lebens* (Tübingen, 1920, pag. 90).

³⁾ « There are probably many people besides children who would frankly confess that they could not, if it were not forbidden by the Bible, or the Church, or general opinion, see the harm of polygamy » (*The Theory of Good and Evil*, vol. II, p. 174).

costituiva come all'atmosfera che doveva oramai circondare stabilmente e fino in fondo la sua esistenza, s'accorge che i figli acquistano un'individualità, un pensiero, delle direttive, per sè stanti e divergenti dalle sue, li vede allontanarsi spiritualmente e fisicamente, formare altri centri famigliari, i quali dissolvono il suo e di fronte ai quali si scolora e sparisce agli occhi dei suoi figli l'importanza di quello ch'egli aveva formato. E l'uomo alla fine della sua vita e dopo la creazione della famiglia, che doveva evitargli l'isolamento, ridiventa solo com'era in principio. Il cocente dolore e disinganno che da ciò si ricava, deriva da nient'altro che dal concepire e formare la famiglia come « società stretta » (secondo direbbe Leopardi), dal sorpassare cioè, in essa, al pari che nella società in generale, a cui le osservazioni del Leopardi si riferivano, i termini d'una società puramente istintiva, quasi animale, grandemente rilassata. Anche qui forse l'unico rimedio possibile è di « diminuire, *laxare* l'unità »¹⁾, tornare, in fondo, alla famiglia animale che, anche dal punto di vista del sentimento, cessa interamente, tanto dal lato dei genitori quanto dal lato della prole, col cessare dei bisogni di questa; perchè ogni sforzo per la costruzione d'una comunità che sia, oltre e indipendentemente dal durare di questi bisogni, spiritualmente intensa, intima e permanente a nient'altro conduce che ad infrangimenti, disinganni e delusioni.

La mancanza temporale di coincidenza sensuale.

Or dunque la coincidenza negli impulsi sensuali

¹⁾ *Pensieri*, VI, 193. E v. esposto più ampiamente il pensiero di Leopardi sull'argomento nei miei *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2. ediz., p. 117-8.

specifici, che pure sarebbe necessaria per un pieno e più elevato appagamento del bisogno fisiologico dell'amore, è in pratica e sarà sempre assolutamente irraggiungibile per quanto riguarda le persone. E a tale mancanza di coincidenza si aggiunge poi, come una sua sottospecie, una simile mancanza di coincidenza negli impulsi sensuali per quanto riguarda il tempo.

La passione sensuale che un individuo risente per un altro può essere di durata più o meno lunga, ma non esiste certamente per tutta la vita e nemmeno per tutto il periodo della virilità. Essa si estingue in un termine molto più corto, e, generalmente, in un assai breve termine. Ora, essa può cessare in momenti diversi nei due che si sono uniti; diremo di più: è un caso assolutamente eccezionale che cessi nei due nel medesimo tempo, e la regola è la sua cessazione in momenti diversi. Quindi, quasi normalmente, avverrà che uno dei due individui che hanno formato l'unione, quello cioè in cui la passione è cessata per prima, avrà la scelta sia di dare o subire amplessi cui i sensi ripugnano o almeno che i sensi non suggeriscono più, contravvenendo così profondamente a quella che sarebbe la soluzione razionale del problema dell'amore; sia di separarsi dall'altro, il quale a sua volta, poichè in lui perdura il desiderio del possesso di quel determinato individuo, verrà a trovarsi nell'impossibilità di soddisfare il suo desiderio, cioè vedrà sfuggirsi quella che è dal suo lato la razionale soluzione del problema dell'amore. E si noti che (come risulta da quanto in un « aforisma » abbiamo precedentemente osservato) l'attrattiva fisica, anzi la possibilità di fornire all'uomo una soddisfazione dell'amore fisico, spesso cessa *invincibilmente* (cioè senza che ci sia *alcun mezzo* di ovviarvi) nella donna: mentre pure l'amore ha *a base essenziale* l'attaccamento fisico, sensuale. Ha veramente, ancora, ragione Th. Hardy: « È una colpa impegnarsi ad amare sempre come a credere in una qualsiasi fede, ed è sciocco come giurare di gustar sempre un medesimo cibo o la stessa

bevanda » ¹⁾. — La soluzione razionale, dunque, che del problema dell'amore, in casi come quelli ora accennati, fa uno dei due per conto suo, è la sottrazione della possibilità di tale soluzione per l'altro. La mancanza di coincidenza precipita in una contraddizione che non potrebbe esser più recisa e insanabile.

Ora, siccome tale mancanza di coincidenza dei due impulsi sensuali specifici, in tutte le sue forme e accidentalità, e per quanto riguarda le persone e per quanto riguarda il tempo, perdurerà per tutta la vita della nostra razza, anzi si renderà sempre più accentuata a mano a mano che l'impulso sensuale sempre più raffinandosi si specializzerà e si individualizzerà sempre più, così ne risulta che, attraverso a qualsiasi mutamento politico o sociale, l'appagamento perfetto o razionale della « fame d'amore » permarrà irraggiungibile; che le brutture, le iniquità, le tragedie sessuali continueranno a contristare l'umanità; che, insomma, non v'è speranza che il problema dell'amore possa avere una soluzione soddisfacente e tranquillante.

La dualizzazione dell'amore.

Finora abbiamo parlato di amore nel senso puramente fisiologico; per questo, onde evitare possibili equivoci, abbiamo quasi sempre usata l'espressione « impulso o passione sensuale ». Ora, ognuno sa che questo non è tutto l'amore.

Specie sotto l'influsso del cristianesimo e della cavalleria medioevale, si è accentuato in amore un fenomeno inesistente nel mondo antico, che, per usare una parola di Avenarius, potrebbe chiamarsi di « introiezione », e di cui per quanto riguarda l'amore (e, del resto, non solo questo) dà assai prima di Avenarius, la descrizione e l'interpretazione il Leopardi.

¹⁾ *Giuda l'Oscuro*, trad. it. (Stock) vol. II, p. 47.

Si è, vale a dire, cominciato a « supporre nell'uomo una parte nascosta e invisibile che i primitivi non supponevano affatto o molto leggermente », a considerarla distinta dalla parte esteriore, e superiore a questa: lo spirito. In forza dell'attrattiva che ha sempre nell'amore il misterioso, e del mistero che v'è in un presunto interno di fronte all'esterno, insieme con tale spiritualizzazione dell'uomo è cresciuta la spiritualizzazione dell'amore, sicchè « in questi ultimi anni si è reso per la prima volta comune quell'amore che con nuovo nome, siccome nuova cosa, si è chiamato sentimentale, quell'amore di cui gli antichi non ebbero appena idea ». Così, per opera di tale « introiezione », nell'esatto senso di Avenarius, mentre un tempo, l'uomo e in sè e negli altri uomini e nella donna, e questa nell'uomo, « non consideravano che l'esteriore », si venne a ravvisare l'oggetto amato come « composto di spirito e corpo, di parte occulta e parte manifesta », e, a cagione dell'attrattiva dell'occulto, ad attribuire maggior peso allo spirito che al corpo, e in tal modo a dar origine a una passione di carattere esclusivamente spirituale dianzi ignota ¹⁾. — O per far capo all'ordine di idee che il Simmel svolge nella sua teoria della « trascendenza vitale »: l'amore che dapprima esiste e serve per la vita ed è una forma che la vita prende pel suo proprio fine (la generazione), si emancipa dalla vita, sottopone a sè la vita (cosicchè spesso in amore la generazione diventa un accidente non voluto); invece che l'amore sia per la vita, è la vita che è per l'amore, « la vita è ora là per nutrire questo nuovo valore, questo nuovo essere-così » ²⁾. E mentre, come constata lo Spengler, l'uomo primitivo (e il contadino) sceglie la *madre dei suoi figli*, la scelta della *compagna della vita* comincia a un certo punto della civiltà a diventare un problema spirituale (e spunta il « matrimonio ibseniano », la

¹⁾ *Pensieri*, ecc., vol. VI, p. 286-290.

²⁾ *Lebensanschauung* (Monaco e Lipsia, 1918, p. 49-50).

« superiore comunità spirituale », in cui entrambe le parti sono libere, come intelligenze, dell' impulso del sangue che vuol propaginarsi ⁴⁾).

Insomma, l'intenso sviluppo della nostra vita interiore, il formarsi, l' elevarsi, il raffinarsi, il complicarsi dei sentimenti spirituali; hanno prodotto un fenomeno assolutamente sconosciuto, non solo alle altre specie, ma anche all' umanità nel primo periodo della sua storia, vale a dire l' amore non più dei sensi soltanto, ma dell' animo, con tutta la rete intricata e complessa di tendenze, aspirazioni, bisogni morali che lo compongono o vi si connettono.

Ora, la produzione di questo fenomeno ha arrecato una nuova e più grave discordanza, un'ulteriore e più irrimediabile mancanza di coincidenza. Alla mancanza di coincidenza nell'intensità della passione sensuale nei due sessi, a quella della direzione e del tempo degli impulsi sensuali specifici degli individui diversamente sessuati — mancanze di coincidenza le quali pure da sole rendevano impossibile una soluzione soddisfacente del problema dell'amore — è venuta ad aggiungersi la mancanza di coincidenza tra l'amore dei sensi e quello dello spirito.

L'uomo è un essere malfatto e infelice. La sua essenza è la contraddizione. Basta notare che egli è ad ogni momento posto in condizione di volere quel che non vuole e di non volere ciò che vuole. Un momento di desiderio, e il possesso di una donna risulta ciò che v'è di più importante al mondo. Avutala, e determinata così la volontà verso il fatto, e, necessariamente, verso le sue conseguenze, si scorge che queste, nonchè volerle, ci repellevano profondamente. Come ogni atto di volontà esplicito se ne reca sotto molti di impliciti e incoscienti (p. es., la volontà di godere una bella vista montana, quella di muovere i muscoli per salire l'altezza; o la volontà di scrivere,

⁴⁾ *Der Untergang des Abendlandes*, cit., II, 124.

quella di tenersi immobile a tavolino), così ogni atto di volontà se ne reca sotto infiniti non voluti. L'uomo è veramente la contraddizione che forma la sostanza dell'Essere, fattasi tutta spiegata. Come (secondo abbiamo altrove rilevato) il pensiero è in contraddizione con la verità, perchè, mentre quello cerca questa, esso c'è finchè questa non c'è, e quando questa ci fosse esso non ci sarebbe più ¹⁾, così — osserva giustamente il più completo dei teorici della contraddizione, il Bahnsen — la volontà è in contraddizione con sè stessa, perchè esiste solo in quanto non è appagata, ossia incontra ostacoli, e, esattamente come il pensiero, si estingue raggiungendo il suo fine ²⁾. E a che cosa si deve la convinzione soggettiva che abbiamo di essere liberi? Unicamente a ciò che in ogni atto c'è in noi il sentimento del possibile volere contrario, cioè il sentimento che noi siamo *due* e c'è in noi la radice anche del contrario di ciò che vogliamo; con ogni volere si presenta anche il suo contrario, e lo stesso rimorso prova che noi abbiamo voluto e vogliamo non solo quello che facciamo, ma anche il suo opposto ³⁾. Ora, tale contraddizione, tale essere *due*, che costituisce la radice prima dell'Essere, della vita, del pensiero, ci si ripresenta luminosamente in questo dualizzarsi dell'amore, di cui parliamo. Essa prova che come dovunque, così anche in amore, lo spirito è destinato a spaccarsi in elementi irconciliabili.

« Je connais deux sortes d'amour très distincts, très réels (confessa Rousseau), et qui n'ont presque rien de commun, quoique très vifs l'un et l'autre, et tous deux différens de la tendre amitié. Tout le cours de ma vie s'est partagé entre ces deux amours de si diverses natures, et je les ai même éprouvés tous

¹⁾ Cfr. *Le Ragioni dell'Irrazionalismo* (Napoli, Guida, p. 149 e s.).

²⁾ BAHNSEN: *Der Widerspruch*, ecc., cit. vol. I, p. 47, 50, 51.

³⁾ Cfr. BAHNSEN: *Op. cit.*, vol. II, p. 40. E v. la mia teoria del rimorso in *Critica della Morale* (« Etna », Catania, 1935).

deux à la fois » ¹⁾). L'amore dei sensi e quello dello spirito (come attesta il fatto che il motivo fondamentale di buona parte della poesia antica e moderna — toccato anche spesso dalla filosofia — è il divorzio fra i due amori e, più ancora, la combinazione di uno di essi con ciò che costituisce l'opposto dell'altro, la combinazione dell'amore sensuale con l'odio spirituale) sono infatti due fenomeni distinti, separati, che nulla hanno a fare l'uno con l'altro, e circa i quali per il momento ci limiteremo ad esprimere l'ovvia verità che essi nella maggior parte dei casi non coincidono.

Odi et amo.

Odi et amo: quare id facias, fortasse requiris;
Nescio, sed fieri sentio et excrucior,

avvertiva già Catullo ²⁾); prima di lui Anacreonte aveva già detto: ἐρῶ τε δῆυτε κοῦκ ἐρῶ ³⁾); quel penetrantissimo spirito del Larochevoucauld constatava che: « si on juge de l'amour par la plus part de ses effets, il rassemble plus à la haine qu'à l'amitié », e che « plus on aime une maitresse, plus on est près de la haïr » ⁴⁾); e l'Alfieri creava per significare l'oggetto di questa contraddittorietà di sentimento un'efficace parola « l'odiosamata » ⁵⁾).

Nel romanzo (assai bello, del resto) che nella sua opera principale Schopenhauer svolge intorno all'amore, e in cui si vede il « genio della specie » andare, venire, disporre, impadronirsi, dirigere, prevedere — personalizzazione perfettamente cosciente, vero e proprio Dio — questo « odi et amo » è spiegato con ciò,

¹⁾ *Les Confessions*, L. I, (vol. I, p. 36, ed. dell'ed. *Librairie des Bibliophiles*, Flammarion).

²⁾ *Carne* 85.

³⁾ 79 (Diehl).

⁴⁾ *Maximes*, 72, 111.

⁵⁾ *Vita*, III, XV.

che, quando il « genio della specie » scorge che l'unione d'un determinato uomo con una determinata donna condurrebbe alla generazione d'un individuo pienamente conforme all'indole della specie, esso spinga ad una passione sessuale tra i due cieca ed istintiva, anche quando sia contraria agli interessi e alle inclinazioni che l'individuo come tale ha, a ciò che il suo intelletto chiaro (il quale è diretto a servire ai suoi fini personali) gli fa pur intravedere, alle ragioni che esso gli pone innanzi per determinarlo all'allontanamento da quella donna, facendogliene avvertire i difetti, alla quale il « genio della specie » invece irresistibilmente lo spinge. Poichè il « genio della specie » vuole che i due si congiungano sapendo che possono generare un individuo in cui il tipo della specie sarà ben riprodotto, esso offusca mediante l'impulso e l'istinto sessuale la visione che l'intelletto dell'individuo dà a questo dei danni privati e personali che egli avrà dall'unione con una persona per molti altri motivi estrinseci non adatta a lui. E permanendo questi motivi di urto accanto all'attrazione sessuale, ecco che ne deriva insieme amore ed odio ¹⁾. Così pure, secondo E. v. Hartmann, dal punto di vista pratico, morale, estetico, sentimentale (cioè per questi motivi *coscienti*) può piacere una persona altra da quella a cui, pel fine del perfezionamento della specie, ci attira l'*inconscio* dell'impulso sessuale, persona, la quale quindi spesso « l'amante non può a meno pel rimanente di odiare e disprezzare »: gli interessi individuali *coscienti* soggiacciono all'interesse *inconscio* della totalità, della specie ²⁾.

¹⁾ Cioè: « kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindsälligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen; wo sie dann über jenes alles verblendet; verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche » *Die Welt* ecc. *Werke* ed. Deussen, vol. II, p. 616; cfr. tutto il cap. 44 (*Metaphisik der Geschlechtsliebe* del II vol. dell'opera).

²⁾ *Philos d. Unbew.*, XI ediz., vol. I, p. 205.

Di questo « odi et amo » un'altra spiegazione (che si riflette anche sul fenomeno della crudeltà voluttuosa, di cui abbiamo discusso, la quale è in fondo anch'essa dell' « odi et amo » un aspetto) ce la può offrire la filosofia di Hegel. L'autocoscienza o *io*, secondo lui, si afferma primamente mediante la brama (*Begierde*). Per affermare sè stesso infatti, l'*io*, deve agire praticamente verso gli oggetti che gli stanno di fronte, e ciò che lo può solo impellere a tale azione pratica su di essi è la brama che esso ne ha. Tale brama non si appaga, se non cancellando l'indipendenza degli oggetti esteriori dall'*io* che li brama, togliendo via il persistere della loro individualità permanente in sè, che non cede e s'arrende all'*io* cupido di essi, e invece padroneggiandoli, manipolandoli a volontà, consumandoli — annientandoli ¹⁾. L'annientamento (il divorare, l'infrangere, il maneggiare con le nostre dita fino a sciupare) questo, come ben dice Hegel, è ciò che sta al fondo della nostra brama degli oggetti, cioè del nostro amore per essi. Al nostro amore per gli oggetti, e così per le persone, sta dunque in fondo un odio, chè il voler consumare, spezzare, distruggere, che altro è se non odio? Quanto più amiamo una donna, tanto più vorremmo far di essa ogni nostro fantastico capriccio, usufruirla e sfruttarla per noi fin nelle fibre ultime, sgualcirla sotto di noi, distruggerla (divorarla — quanto spesso i baci si atteggiavano a diventare morsi!). Ma il voler distruggere è odio, che in tal guisa si congiunge e mescola con l'amore e in cui

¹⁾ « Das Selbstbewusstsein ist hiermit seiner selbst nur gewiss durch das Aufheben dieses Anders, das sich ihm als selbständiges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Nichtigkeit dieses Anders gewiss setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewissheit seiner selbst als wahre Gewissheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist » (*Phänomenologie des Geistes* ed. G. Lasson, Lipsia, Meiner, 3. ediz., 1929, p. 139).

ad ogni momento l'amore trapassa ¹⁾). Vi è così nell'amore sessuale un tragico ed incolmabile conflitto, quello in cui giustamente il Bradley accomuna esso amore sessuale con lo spirito religioso: e cioè che un *io* diverso dall'oggetto (e occorre aggiungere a complemento del pensiero del Bradley: dal soggetto) deve, e insieme non deve, sopravvivere ²⁾). Infatti, il soggetto vuol fondersi nell'oggetto, unificarsi con questo, e insieme ha bisogno di restar *lui*, individualizzato, a sentire ciò; e d'altra parte il soggetto vuol fondere in sè l'oggetto e quindi annientarlo, e allora non lo può più godere, sicchè bisognerebbe che potesse annientarlo (per goderlo) conservandolo (per continuar a goderlo). E quando Hegel espone il processo dell'autocoscienza nel senso che questa passi dalla posizione del puro e semplice annientamento dell'oggetto, a quello del rapporto di signoria e di schiavitù ³⁾), si può un'altra volta ravvisare in tale seconda posizione quell'essenza profonda del rapporto d'amore, volta al godimento più integrale possibile dell'oggetto, che abbiamo precedentemente illustrata, avvertendo che in essa naturalmente si ripercuote ancora assai viva l'eco della posizione immediatamente precedente, quella della brama dell'annientamento dell'oggetto, dell'annichilatrice incorporazione totale in noi di esso ⁴⁾).

¹⁾ Sono da vedere, a proposito, anche le acute osservazioni del Simmel circa la libertà che tende necessariamente ad affermarsi come « Zerstörung und Misshandlung anderer Menschen », e infine come « Grausamkeitsvollust » (*Einl. in d. Moralwiss.*, cit., v. II, p. 255); osservazioni che suffragano quanto abbiamo sopra detto circa tale « voluttà della crudeltà » in amore.

²⁾ « A self other than the object must, and must not, survive, a vital discrepancy to be found again in intense sexual love » (*Appearance and Reality* Londra, Allen p. 442).

³⁾ *Phän. des Geistes*, ed. cit., p. 123-131.

⁴⁾ Anche la donna vuole in amore distruggere. Ma questa volontà di distruzione porta in lei l'impronta della passività. Non è, come l'uomo, la distruzione diretta ed attiva che essa vuole operare; ma una distruzione passiva e indiretta. Ama, cioè, non di distruggere essa direttamente l'uomo, ma di vedere

Il divergere dei due amori.

Ma checchè ne sia di queste spiegazioni filosofiche dell' « odi et amo » rileggiamo ora il componimento poetico più perfettamente espressivo di questa situazione psicologica, *Le Vampire* di Baudelaire ¹⁾, pesandone ogni parola, e lasciando che ciascuna di esse distilli in noi tutto il suo significato, perchè non ve n'è una che di significato non sia densa:

Toi qui, comme un coup de couteau,
 Dans mon coeur plaintif es entrée;
 Toi qui, fort comme un troupeau
 De démons, vins, folle et parée,
 De mon esprit humilié
 Faire ton lit et ton domaine,
 — Infâme à qui je suis lié
 Comme le forçat à la chaîne.
 Comme au jeu le joueur tétu,
 Comme à la bouteille l'ivrogne,
 Comme aux vermines la charogne,
 — Maudite, maudite sois tu! ecc.

Abbiamo qui la manifestazione (di cui non conosciamo altra più tormentosa e rabbrividente), nel medesimo tempo, di un violentissimo amore dei sensi e della più assoluta negazione dell'amore dello spirito. E il caso che là dove si trova la più perfetta soddisfazione del proprio impulso sensuale specifico non si possa affatto radicare il proprio amore spirituale, è così frequente da costituire, si può dire, la regola.

che l'uomo da sè si distrugga nella brama e nello sforzo di distruggere lei. Epperò anche per la donna sta la discrepanza tra la necessità che l'oggetto del suo amore si conservi e quello che esso si distrugga. Tale discrepanza nella sua forma più superficiale si esprime così: — Lo ama tanto, che sa persino trattenere, per riguardo alla salute di lui, le espansioni passionali troppo ardenti. — Lo ama tanto, che, nemmeno il timore di danneggiare la salute di lui, la può trattenere dalle espansioni passionali troppo ardenti.

¹⁾ *Les Fleurs du Mal*, XXXI.

Nè meno frequente è il caso inverso: e cioè che là dove tende e si espande il proprio amore spirituale non si possa trovare la piena soddisfazione del proprio impulso sensuale. Questo caso è già abbastanza frequente per ciò che riguarda l'essenza stessa, la natura, il modo di essere fondamentale del rapporto tra individuo e individuo; vale a dire, talvolta l'individuo d'un sesso sente per l'individuo dell'altro solo un amore spirituale, e non può sentirne uno diverso; l'essenza stessa del suo rapporto con l'altro individuo è, fin dall'origine e immutabilmente, spirituale. Si ricordino le parole d'uno dei più grandi e audaci pensatori francesi contemporanei, il Barrès: « D'ordinaire, les hommes sont si peu capables de donner une solution à notre haut problème de méthode, concilier la complexité des sentiments et leur unité, q' ils n'entendent même pas que l'ardeur des sens et l'amour sont des passions distinctes, fort séparables. Elles sont réunies au plus bas de la série des êtres; d'accord! mais c'est que chez les plantes et chez les pauvres animaux des premières étapes toutes les fonctions sont mal différenciées. Comment l'homme affiné s'entêtera-t-il dans cette grossière simplification? Très souvent, c'est l'empêchement ou nous sommes de charger notre train de maison qui nous force à demander ces satisfactions à un même objet » ¹⁾. Anche Balzac ha, in qualcuno dei suoi romanzi messo in scena questa antitesi. Questa antitesi per cui « lady Arabella contenta gli istinti, gli organi, gli appetiti, i vizî e le virtù della materia sottile di cui siam fatti ed era l'amante del corpo; mentre la signora di Martsanf era la sposa dell'anima ». Questa antitesi per cui esiste « un amore carnale e un amore divino. Taluno li risolve in uno solo, taluno s'astiene; questi fruga tutto il sesso per cercarvi la soddisfazione dei suoi appetiti inferiori; quest'altro l'idealizza in una sola donna nella quale si riassume l'universo. Gli uni oscillano indecisi tra

¹⁾ M. BARRÈS: *Le jardin de Berenice*, VII.

la voluttà della materia e quella dello spirito, gli altri spiritualizzano la carne domandandole ciò che non può dare. Se, pensando a questi caratteri generali dell'amore, tenete conto delle ripulsioni e delle affinità che risultano dalla diversità delle organizzazioni... avrete una grande indulgenza per disgrazie verso le quali la società si mostra senza pietà » ¹⁾). E infine lo stesso pensiero enuncia uno scrittore recentissimo, il Proust: « Une femme qu'on aime suffit rarement à tous nos besoins et on la trompe avec une femme qu'on n'aime pas » ²⁾).

Ma il caso sopra accennato diventa assolutamente normale se consideriamo non tanto la natura originaria e fondamentale del rapporto, quanto il sopraggiungere, il formarsi successivo di legami spirituali tra due individui che compongono un'unione sessuale. La passione sensuale (come avvertimmo) s'estingue in breve periodo. A tale estinzione (nè qui ci preoccupiamo più della mancanza di coincidenza dell'estinzione nei due individui) dovrebbe razionalmente seguire la separazione. Ma, se è cessata la passione sensuale, sono rimasti mille legami spirituali: l'abitudine della vita comune, la casa, i figli, hanno cementato l'amore dello spirito; talvolta, anzi, l'hanno fatto sorgere quando prima non esisteva, sicchè in questa evenienza si può dire che la fine della passione sensuale si confonde col sorgere dell'attaccamento spirituale.

Per la slegificazione del diritto privato.

Questo è il fatto che (sia detto di passaggio) stabilisce la mancanza di senso della campagna pro e contro il divorzio. Il quale non merita *ni cet excès d'honneur ni cette indignité*, perchè, mentre si opina che

¹⁾ *Le Lys dans la Vallée.*

²⁾ *Le Temps retrouvé*, I, 17.

esso sia una riforma gravida di effetti sostanziali (buoni secondo gli uni, cattivi secondo gli altri), in realtà esso lascia le cose essenzialmente com'erano senza di esso.

Contro i cattolici che lo combattono si potrebbe, per vero, osservare che con ciò essi cadono in un manifesto assurdo. Perchè, non hanno essi i precetti religiosi e le leggi canoniche che vietano a loro il divorzio? Tali precetti e leggi non sono per essi invincibilmente vincolanti? Che bisogno hanno dunque che una legge civile (per essi rivestita d'assai minor valore delle leggi religiose) reiteri il divieto? Non obbediscono essi alla religione e ai canoni? O per avventura temono che religione e canoni non servano nulla nemmeno per loro e che anch'essi si lascierebbero indurre a sdruciolare nei divorzi se la mano secolare non li trattenesse? Ovvero è per chi la pensa diversamente da loro, per i non-cattolici, per quelli che hanno dei rapporti coniugali una concezione morale diversa dalla loro e non escludente il divorzio, che i cattolici vogliono la proibizione legale di questo? Ciò sarebbe una manifesta violentazione di coscienza, la continuazione di quell'imposizione con la forza ad altri della loro visuale morale e religiosa, che i cattolici lungo il Medioevo così largamente praticarono. E quindi l'unica loro posizione logica sarebbe questa: sia dato pure il divorzio a chi lo vuole; siccome noi, per le nostre convinzioni religiose e leggi ecclesiastiche, non lo vogliamo per noi, la cosa non ci tocca; noi siamo sicuri, non ostante che venga meno il divieto della legge civile, di obbedire al divieto, ben più fermamente per noi vincolante, della nostra fede e del nostro diritto canonico.

Come già da ciò si vede, l'ammissione legale del divorzio non può mutare la situazione, perchè indipendentemente dalla legge, tutti seguono i comandi o divieti e obbediscono ai vincoli delle loro proprie convinzioni al riguardo. Infatti (per prospettare ora la questione da un punto di vista più generale) se un

uomo ha il cuore, o possiede motivi sufficienti, per infrangere i legami spirituali che permangono anche dopo cessata la passione, come si può pensare che sia la circostanza superficiale ed estrinseca del divieto della legge, che lo trattenga dal farlo? Chi ha l'energia o il cinismo di rompere i vincoli che alcuni anni di convivenza hanno creato tra lui e una donna, tra lui e una famiglia, supererà con infinita facilità la resistenza presentata dalla legge a questa rottura: e quella della legge sarà sempre per lui una resistenza di trascurabile importanza al confronto. Dunque non sono le disposizioni di legge che fanno perdurare l'unione anche dopo cessata la passione, e sarebbe ridicolo credere che, senza tali disposizioni, l'unione si scioglierebbe tosto che la passione fosse finita. L'unione perdura, anche dopo cessata la passione, non per virtù delle disposizioni di legge, ma in forza unicamente di quei legami morali, dolci e tenaci, che sono per la massima parte degli individui dolorosissimi a spezzarsi ¹⁾; e se non perdura per forza di quelli, non perdurerà per la forza, insignificante al confronto, della legislazione ²⁾.

Insomma, supponiamo che non solo il codice conceda il divorzio, ma che vengano altresì soppresse tutte le disposizioni di legge che riguardano la famiglia. La massima parte della gente pensa che tutto andrebbe a soqquadro. Invece tutto rimarrebbe assolutamente come prima. Pensare che soppressa ogni legge circa la famiglia, nel silenzio assoluto del codice al riguardo, nella possibilità che quindi ne venisse ai cittadini di comportarsi a loro assoluto arbitrio, il mondo familiare crollerebbe, è veramente il sommo del ridicolo. Guardatevi attorno, pensate alle famiglie che conoscete, e dite quante si smembrerebbero se domani ogni legge sul matrimonio fosse

¹⁾ Cfr. DAUDET: *Sapho*.

²⁾ Cfr. *La Filosofia dell'Autorità*, p. 100 e s.; *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2. ediz., p. 168.

soppressa: quanti mariti o mogli siano lì ad aspettare una tale soppressione di disposizioni legali per passare a convivere con altra persona. Quasichè, quando *lo vogliano*, non lo facciano nonostante la legge, e quasichè quindi fosse questa che tenesse le famiglie unite! C'è qui il comune errore (così bene messo in luce e combattuto da uno dei più intelligenti giuristi moderni, E. Ehrlich) di credere che diritto non sia che quello che trapassa nella legge; mentre una piccolissima parte del diritto veramente vivente, viene, per così dire, alla superficie in quella; e, invece, la massima parte esiste, dura, è rigorosamente osservata, senza nessuna sanzione *di legge*, nel vario intrecciarsi dei rapporti minuti e concreti che formano la vita reale ¹⁾. E, in realtà, non si potrebbe, adunque, cancellare dai codici ogni disposizione circa il matrimonio, e lasciare che le parti provvedano da sè mediante stipulazioni contrattuali, da farsi valere, al bisogno, dinanzi ai giudici? Nascerebbero allora (come oggi avviene circa i contratti di locazione di cose o d'opere, particolarmente, questi ultimi, se collettivi, o mediante i lodi, gli arbitrati, i concordati che chiudono un conflitto economico tra sindacati industriali e sindacati operai, e per mezzo dei quali si formula e si elabora un diritto ²⁾) che è perfettamente tale e i cui

¹⁾ Quindi, giustamente, riguardo al nostro argomento in particolare, l'Ehrlich conferma che la soppressione d'ogni disposizione legale circa il diritto familiare, lascierebbe ogni cosa immutata. « Würde man aber selbst das ganze staatliche Familienrecht aufheben, die Familien würden deswegen gewiss nicht viel anders ansehen als heute ». (*Grundlegung der Soziologie des Rechts*, p. 52).

²⁾ Questo è certo sfuggito al Geny, quando nell'opera cit. a nota seguente (vol. I p. 325) dice che il formarsi del diritto consuetudinario richiede collettività ristrette, come quelle degli antichi tempi. Invece appunto mediante le grandi collettività nazionali e il costituirsi in esse di vaste federazioni industriali, operaie, agrarie, commerciali, associazioni che abbracciano tutti gli interessati su tutto il territorio dello Stato, si produce, come vediamo sotto i nostri occhi, un potente slancio alla formazione d'un diritto non contenuto e formulato nella legge, cioè d'un diritto consuetudinario.

principi restano acquisiti ed in vigore, senza che esso abbia espressione nella legge) delle disposizioni consuetudinarie che verrebbero quasi sempre ripetute e che formerebbero un vero diritto matrimoniale e consuetudinario, manifestazione della coscienza giuridica del popolo al riguardo. Il quale diritto, inoltre, concederebbe la maggiore flessibilità per ogni caso particolare. Sarebbe un'interessante forma di quel « diritto libero » che si viene oggi da taluno giustamente invocando ¹⁾. E, per vero, come deriva già da alcune

¹⁾ La più completa espressione di questo movimento pel « diritto libero » è forse quella contenuta nel libro magistrale del GENY: *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, II ediz., Parigi, 1919, vol. II, p. 330-403. E sebbene il Brunetti opini che « si può ritenere ormai irrevocabile la condanna, che di codesta scuola ha pronunziato la scienza giuridica » (*Scritti giuridici varii*, vol. III, p. 187, Torino, 1920), noi che, ammaestrati dall'esperienza che il corso storico del pensiero ci offre, crediamo poco alle « condanne irrevocabili », pensiamo invece che tale scuola riconquisterà efficacia, e ciò (come sempre accade) tanto più quanto più oggi è piena la supremazia della tesi contraria. Un particolare torto ha il Brunetti quando (ib. 188) vuol contestare che questa scuola possa richiamarsi all'esempio del pretore romano: e ciò perchè questi prestabiliva per iscritto le norme da seguire nell'amministrazione della giustizia, mentre « diritto libero » significa indipendenza del giudice nel decidere il singolo caso da ogni norma prestabilita e scritta. Infatti, l'essenza della dottrina del « libero diritto » non è che il giudice prestabilisca o non per iscritto le norme che seguirà, ma che sia egli che le prestabilisce, anzichè il legislatore. Se, come il pretore romano, il giudice fosse obbligato a pubblicare in principio d'ogni anno le norme giuridiche che in quell'anno seguirà, ciò non urterebbe certo (ma anzi sanzionerebbe in pieno) i principi della scuola del diritto libero. — La forma di questo, che noi sopra adombriamo, è ancora più radicale di quella che quasi tutti i seguaci di tale scuola propugnano. Non soltanto il giudice deve avere la libertà di creazione o « scoperta » del diritto; ma altresì (mediante la massima libertà lasciata alla formazione del diritto per opera delle convenzioni, che, sui sempre mutabili fatti, interessi, antagonismi che la vita concreta presenta, le parti concludono) i singoli, i cittadini, il pubblico, il « popolo ». Abbiamo codificato troppo. E appunto l'attuale assoluto dominio della codificazione nella pratica e nella dottrina, è quello che susciterà prossimamente una reazione formidabile.

osservazioni ora fatte, la conclusione può prendere un'estensione maggiore. Non solo nel campo del diritto matrimoniale, ma in tutto il campo del diritto privato non c'è bisogno di legge. Chi non lo vede, è incapace di interpretare i fatti sociali più manifesti e salienti che si svolgono sotto i suoi occhi. I patti di lavoro, di gran lunga migliori oggi per gli operai di quelli di qualche tempo fa, sono stati conquistati dalla *forza* delle organizzazioni operaie. Non c'era nè c'è affatto bisogno che si formulino in legge, posto che, anche senza di questa, c'è quella *forza* che li impone e li fa diventare obblighi contrattuali. Quelli che non sono passati in legge, esistono, hanno vigore, si applicano ugualmente in virtù di essa *forza* che contrattualmente li esige; quelli che sono passati in legge (poniamo le otto ore di lavoro) perdurerebbero inalterati nella vita reale, anche se la legge che li sanziona non ci fosse, sempre in virtù di quella *forza* che nella vita reale medesima li sorregge e li fa valere. Che passino in legge è un male. Perchè la legge cristallizza il risultato d'un certo rapporto di forze sociali, esistente in un determinato momento, e lo estende così a momenti successivi, cadendo in contrasto con la realtà quando in questi il rapporto è mutato e impedendo che ad ogni momento il misurarsi delle varie forze sociali tra di loro, il loro urto e il loro conflitto, sbocchi, si proporzioni, s'appiani, senza ostacoli e deviazioni da parte d'una legge oltrepassata, nel contratto, come il misurarsi delle forze di due popoli nella guerra si proporziona nella pace con cui essi la concludono ⁴⁾. Poichè, come risulterà

⁴⁾ Si ricordi ancora la comune radice di *pax*, *pacisci*, *patto*, posta efficacemente in luce dallo Jhering, nonchè la sua giustissima osservazione che ogni cangiamento di rapporto di forza tra le classi sociali altera il patto (diritto) precedente — il tenore della pace che hanno fatto fra di loro — e ne forma uno nuovo; e che il diritto non è questione di conoscenza e di verità, ma di azione e di energia della volontà (*Zweck in Recht* Lpz., Breitkopf, 1916, vol. I, p. 188-199).

chiaro più oltre, il diritto non è e non può essere che *forza*; forza che limita sè stessa col contratto (o con la disposizione legislativa) riconoscendo che lo sforzo della continuazione della lotta non compensa il guadagno (Jhering).

Quasi sempre accade che ciò che viene più furiosamente richiesto e salutato come un insigne progresso, è un regresso e un errore. Così fu della codificazione. Avevano ragione i giuristi della scuola storica di non volerla; e più avrebbero avuto ragione se, maggiormente conseguenti ai loro principî, avessero sostenuto non soltanto la non codificazione, ma la slegificazione di tutto il diritto privato e il suo abbandono per intero alla libera contrattualità. Solo così si ritornerebbe, nello spirito, al diritto romano ¹⁾.

Il materialismo storico, adunque (poichè questa concezione del diritto uscente dal misurarsi e dall'urtarsi delle forze sociali e dal proporzionarsi di esse nel patto, è elemento di ciò che venne chiamato materialismo storico) il materialismo storico, cui i socialisti fanno capo come alla dottrina loro propria, dà invece torto a tutta l'opera loro, a tutto quel caotico ingombro di « legislazione sociale », l'aver rimpinzato o fatto rimpinzare del quale i diritti scritti attuali di tutti i popoli, è il loro massimo vanto e la loro no-bile fatica. Il materialismo storico dà, invece, ragione al liberismo estremo (o a quanto v'è di sensato nell'anarchismo dottrinario) che vuol ridotte al minimo le funzioni dello Stato e lasciata la soluzione delle questioni di cui ora questo, nella mastodontica elefantiasi procuratagli soprattutto dallo spirito socialista, arbitrariamente s'appropria, al libero giuoco degli interessi e delle forze in azione nella realtà della vita sociale.

¹⁾ V. anche il mio volume *Teoria e pratica della reazione politica*, Milano, « La Stampa Commerciale », 1922, p. 174, n. 1.

L'incompatibilità dei due amori.

Or dunque — per tornare al nostro argomento — nel caso più sopra esaminato, e in tutti gli altri numerosissimi in cui manca la coincidenza tra amore spirituale e amore sensuale, non vi è via razionale d'uscita. Razionalmente, i due individui non potrebbero nè stare uniti nè separarsi; nè tanto meno cercare nel rapporto che li unisce la soddisfazione d'un solo dei due amori, e cercare fuori dell'unione, con un diverso individuo, la soddisfazione dell'altro amore, perchè questa soluzione si urterebbe profondamente (non diciamo colla morale comune, di cui qui non ci preoccupiamo) ma con l'insuperabile barriera d'un singolare fenomeno psicologico.

I due amori, infatti, dei sensi e dello spirito, sebbene siano quasi normalmente scissi uno dall'altro, pure sono entrambi appassionatamente esclusivisti. Chi ama solo spiritualmente troverebbe atrocemente doloroso e intollerabile che l'individuo amato concedesse ad altri il suo corpo in una fusione di impulsi sensuali; e chi ama solo sensualmente non sosterebbe che verso altri si rivolgesse la più bella fioritura spirituale dell'individuo di cui possiede il corpo.

La mancanza di coincidenza dei due amori preclude dunque qualsiasi accettabile via di uscita. Ma questo è particolarmente grave: che se finora siamo partiti semplicemente dalla supposizione che la mancanza di coincidenza dei due amori sia assai frequente, ora dobbiamo aggiungere qualche altra cosa: e cioè, che i due amori, dei sensi e dello spirito, si escludono in gran parte a vicenda, e, a mano a mano che procede l'evoluzione umana, tendono ad escludersi sempre più radicalmente.

Montaigne, uno dei pochi scrittori, che in questa, come in ogni altra materia da lui trattata, abbia osato dire la verità, fa le seguenti osservazioni, degne di essere rilette nel loro saporoso antico francese: « Ces

encheriments deshontez, que la chaleur première nous suggère en ce jeu, sont non indecemment seulement, mais dommageablement, employez envers nos femmes... Les roys de Perse appelloient leurs femmes à la compaignie de leurs festins; mais quand le vin venoit à les eschauffer en bon ensient, et qu'il falloit tout à fait lascher la bride à la volupté, ils les renvoyoient en leur privé, pour ne les faire participantes de leurs appetits immoderez; et faisoient venir en leur lieu des femmes ausquels ils n'eussent point cette obligation de respect.... Aelius Verus l'empereur, respondit à sa femme, comme elle se plaignoit de quoy il se lassait aller à l'amour d'aultres femmes: qu'il le faisoit par occasion conciencieuse, d'autant que le mariage estoi un nom d'honneur et dignité, non de folastre et lascive concuspiscence... le ne veois point de mariages qui faillent plustos et se troublent, que ceulx qui s'acheminent par la beauté et desirs amoureux: il y fault des fondements plus solides et plus constants, et y marcher d'aguet; cette bouillante alai-gresse n'y vault rien » ¹⁾).

A quella guisa adunque che precedentemente abbiamo messo in luce come l'idea della costituzione famigliare sia per molta parte in contraddizione con l'idea di appagamento dell'impulso sensuale, sebbene entrambe non possano, in una concezione razionale, avere che un unico campo comune di soddisfacimento; così dobbiamo ora estendere questa osservazione e dire che l'amore sensuale e l'amore spirituale, i quali pure, in una concezione razionale, non possono avere che un unico terreno di appagamento, cioè un'unica persona, nella loro espressione più energica e perfetta si escludono a vicenda.

È delle amanti passionalmente sensuali che va detto ciò che Chamfort dice delle donne in generale: « elles sont faites pour commercer avec nos faiblesses,

¹⁾ *Essais*, L. I, cap. XXIX e L. III, cap. V.

avec nos folies, mais non avec notre raison » ¹⁾. E, infatti, i momenti di piena, completa ed intensa (e quindi sfrenata) voluttà appaiono ad un uomo parentesi intellettualmente e moralmente ben chiuse in sé e separate dal resto della sua vita intellettuale e morale; specie di sotterranei incantanti densi di effluvi ipnotizzanti che fanno girare la testa, alterano la visuale consueta, cambiano, come l'oppio o la cocaina, il tenore della coscienza, conducono ad un linguaggio e ad atti assolutamente singolari e che mai non useremmo fuori di quei momenti ²⁾: sotterranei quindi nei quali si discende aprendo per così dire una botola che stava ermeticamente chiusa e da cui si esce ermeticamente rinchiudendola, perchè costituiscono un mondo che resta del tutto estraneo al nostro mondo abituale. Una magnifica pagina di quel finissimo psicologo che fu Amiel, dice: « L' être humain qui est sous l'afflux de Vénus, devient momentanément tout nature, parce que telle est la condition de la fécondité; il n'allume l'étincelle de la vie organique que parce qu'il est à l'état contraire de l'état spirituel, parce que la pensée est transformée en flot vital et le cerveau liquéfié en semence. C'est donc à prendre ou à laisser. Pour engendrer, il faut faire la bête, il faut condescendre au rut, c'est à dire à une sorte d'épilessie momentanée, où l'on n'a plus de tête, plus de mémoire, plus de prévoyance, plus de sagesse, où l'on est par consequence une sorte d'aliéné volontaire au service de la grande Nature. Dans l'acte de la procréation, tous les êtres deviennent égaux, ils se dissolvent dans l'animalité pure et simple. Les rangs et les distances ne se rétablissent qu'après. Il y a un moment où l'étable, le nid, la bauge, l'antre, le grabat, le lit, l'alcôve, même l'alcôve royale, où le han-

¹⁾ *Maximes et Pensées*, C. VI (in Chamfort, ed. *Mercur de France*, p. 69).

²⁾ Μέλιζω δέ τινα καί ὀξύτεραν ἔχεις εἰπεῖν ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια; Οὐκ ἔχω, ἢ δ' ὄς, οὐδέ γε μανιωτέραν (PLAT. *Rep.* 403 A).

neton comme l'oiseau, le chien comme l'homme, et l'homme grossier comme l'homme de génie, le saint comme le libertin, ne présentent que l'identité de l'abdication et du spasme. C'est le moment de la folie universelle, celui où toute personnalité et même toute individualité est supprimée, et où tout ce qui vit communie dans la grande mort, qui est le berceau des générations nouvelles ». ¹⁾ — È questa probabilmente (cioè il fatto che i momenti di sfogo della sensualità restano come chiusi in una sfera loro propria, separata dal resto della nostra vita) è la ragione per cui gli Stoici, pur così rigorosi moralisti, consideravano con indifferenza, giustificavano, spesso approvavano ogni specie, anche « anormale » e « contro natura », di atti sessuali; per cui essi opinavano (secondo ne esprime il pensiero un moderno traduttore italiano dei loro frammenti, che si esime, per decenza, di tradurne i passi relativi, ma pur ne dà con queste parole un riassunto esatto) che « i rapporti sessuali di qualunque genere non hanno alcuna importanza per la valutazione degli uomini » ²⁾. E, ancora, essa è, sempre, la ragione per cui molti mistici considerano con piena indifferenza e indulgenza qualsiasi atto sessuale, come quello in cui la carne agisce da sè, nella sua sfera, senza l'intervento dell'anima, senza che questa ne sia tocca o macchiata ³⁾.

In ciò sta anche la vera ragione per cui la consuetudine diuturna di vita con una donna smussa la

¹⁾ AMIEL, *Philine, Fragments inédits du Journal Intime* (Éd. de la Pleiade, Schiffrin, Paris, 1927, p. 266).

²⁾ I frammenti degli Stoici antichi, ordinati tradotti e annotati da N. FESTA (Bari, Laterza, 1932, p. 19).

³⁾ Cfr. MAETERLINK, *Le Trésor des humbles*, p. 68 e s. — Una delle massime del « quietismo » era che nell'atto in cui si cede a una tentazione avviene una piena separazione della parte superiore dall'inferiore. Quella resta unita a Dio, questa diventa tutta animale; « et tout ce qui se passe en elle contre la règle des mœurs n'est censé ni volontaire, ni démeritoire, ni contraire à la pureté de la partie supérieure » (Cfr. FÉNELON, *Des Maximes des Saints*, Article XIV, ed anche XIII).

possibilità del rapporto voluttuoso con lei (è alquanto difficile passare dal trattare insieme degli avvenimenti sportivi o politici del giorno, del romanzo o dell'opera che furoreggiano, o dei comuni interessi patrimoniali, agli episodi della particolarissima vita di questi sotterranei di voluttà); e questa adunque altresì è la ragione per cui erra psicologicamente la donna che vuole stare troppo di continuo vicino al suo amante, trovarsi, p. e., ogni giorno con lui. Il suo amante, infatti, non potrà o non vorrà possederla passionatamente ogni giorno, discendere ogni giorno con lei in uno di questi sotterranei di voluttà. Allora egli starà spesso vicino a lei semplicemente come stanno vicini due buoni amici, in istato di freddezza sensuale; e da ciò seguirà che egli finirà per constatare (ciò che dapprima non avvertiva possibile) di poter rimanere presso lei così, e quindi ad abituarsi a così rimanervi. Perciò un'amante che sa psicologicamente il suo conto, cerca che il suo amante non si trovi vicino a lei se non nei momenti in cui ella sa di poter « *commercer avec ses folies et non avec sa raison* ».

Perciò altresì quando (come tal volta accade) si leggono espressioni quali « l'amore cristiano » o « la compagna cristiana », l'uomo che ha esperienza d'amore non può che sorridere. Può esistere un *matrimonio* cristiano, non un *amore* cristiano. L'amore nella sua totalità, *tutto* l'amore, è un'effervescenza spumeggiante e dionisiaca, la quale non può che essere essenzialmente pagana. E chi conosce soltanto un amore *cristiano* non può che essere oggetto di un pensiero di compassione (« pover'uomo, non sai di che cosa la tua innocenza ti abbia privato nella vita! ») da chi conosca questo « *tutto* l'amore ». Non è senza significato che da una donna punto femminile quali tutte quelle che si occupano di vita pubblica e riforme sociali, come Fiorenza Nightigale, l'amore sia stato rifiutato⁴⁾.

⁴⁾ L. ORVIETO: *Sono la tua serva e tu sei il mio signore*

Quando infatti il rapporto che lega due persone di sesso diverso è un rapporto intensamente spirituale; quando esso consiste nella comunione d'alti pensieri e di elevate aspirazioni; quando si estrinseca nella identità d'una nobile e pura concezione della vita, nell'unione degli sforzi di due spiriti nella lotta per il bene; quand'esso è fondato su queste o simili basi, che sono appunto quelle che costituiscono l'amore spirituale; allora, le due persone che si trovano tra loro in questo rapporto, sentono naturalmente diminuire una rispetto all'altra la possibilità di ottenere insieme anche un perfetto appagamento dell'impulso sensuale; e la sentono diminuire in forza appunto della spiritualità dei loro rapporti, e tanto più quanto questa spiritualità è più intensa. Gli occhi che son usi a incontrarsi nell'ansiosa ricerca d'un nobile fine morale, o a risplendere gli uni verso gli altri nella luce d'un'elevata intellettualità, si confondono di riluttanza e si velano di vergogna nell'incontrarsi con l'espressione del desiderio o del pieno soddisfacimento d'un istinto di origine marcatamente inferiore. L'esercizio comune dello spirito, l'elevazione comune del pensiero, rendono incompatibile e repugnante la ricerca comune della voluttà più ampia e completa. V'è una specie di pudore in tutti gli individui umani che trattiene dal ricercarla così alla presenza di testimoni e di giudici. Ora un pensiero elevato quanto il *mio*, uno spirito fine quanto il *mio*, è un *mio* testimonio, un *mio* giudice.

Ad una conclusione sostanzialmente analoga, a quella cioè dell'impossibilità della commistione d'un interesse d'ordine intellettuale con un interesse d'ordine sensuale, giunge Platone e proprio nei dialoghi della sua vecchiaia, in quelli in cui egli deposita l'esperienza di tutta la sua vita. In *Leggi* 837 B e s.,

(Firenze Lemonnier) p. 40. Titolo, che è appunto la più perfetta espressione dell'amore femminile, usato per la narrazione d'una vita senza amore.

egli scrive: « Colui che ama il corpo, ed è famelico della sua fiorente bellezza come d'un frutto, eccita sè stesso a saziarsene, punto curandosi delle qualità dell'anima della persona amata; chi invece dà al desiderio del corpo un'importanza secondaria, e lo contempla con la sua anima piuttosto che agognarlo, preso da onesto desiderio dell'anima dell'oggetto amato, riterrebbe un'onta la soddisfazione del suo corpo sul corpo d'un altro; e pieno di rispetto e di venerazione per la temperanza, la forza, la magnanimità e la saggezza, vorrebbe mantenersi costantemente casto col casto oggetto del suo amore » ¹⁾. E in *Filebo* 65 E e s., Platone scrive, parlando di piaceri d'ordine sensuale: « I piaceri, e, sto per dire, i maggiori, quando si veda altri a goderne, scorgendo il ridicolo che li copre o la vergogna massima che ne segue, e ce ne vergogniamo noi stessi, e, togliendoli dagli occhi, li nascondiamo a poter nostro, confidando tali cose tutte alla notte, come se non convenisse alla luce di vederle » ²⁾.

Cosicchè l'individuo non può abbandonarsi al pieno soddisfacimento dell'impulso sensuale se non con un individuo il cui pensiero, il cui spirito, siano di gran lunga inferiori ai propri. Solo in questo caso la manifestazione completa d'un istinto d'origine inferiore, che dà sempre un certo senso di vergogna a una tempra morale superiore, può estrinsecarsi senza giudici e senza testimoni, poichè la presenza d'un pensiero chiuso e d'uno spirito cieco non è la presenza d'un giudice e neppure d'un testimonio.

Ma ciò è quanto dire che l'amore dello spirito e l'amore dei sensi sono tra di loro in perpétua irconciliabile contraddizione; ciò è quanto dire che esiste fra i due una barriera psicologica insuperabile. Veramente le due cose più interessanti che la vita presenti,

¹⁾ Trad. CASSARÀ.

²⁾ Trad. BONGHI.

sono la donna e il pensiero; ma sono *due*, non *una*, nè possono essere *una* ¹⁾.

Ora tale barriera non è che la configurazione particolare e spiccata di un fenomeno generale: vale a dire dell'estrema difficoltà (la quale nei casi più salienti, come quello di cui ci occupiamo, diventa vera e propria impossibilità) di mutare nella loro essenza intima, nella loro tonalità profonda, nel loro carattere sostanziale, i rapporti che ci legano ad un'altra persona. Figuriamoci due individui che siano rimasti per molti anni fra loro in rapporti cerimoniosi o più particolarmente in rapporti, per esempio, di superiore ad

¹⁾ Tocchiamo poi di volo un'altra circostanza, la quale dissipa un'obiezione che forse può nascere nella mente di qualche lettore. Il dissenso tra due esseri umani (uomo e uomo, donna e donna, uomo e donna) avviene con assai maggiore probabilità, anzi forse necessariamente, quando entrambi hanno una loro propria vita mentale attiva, saldamente costituita, spiccatamente caratterizzata. Questi appunto sono i casi (tranne che non accada, fatto rarissimo, o meglio impossibile, che il pensiero dei due sia, su ogni punto e problema, identico) in cui è più probabile che sorga il conflitto, e che il conflitto sia inappianabile e perpetuo, appunto in ragione della pari forza mentale dei due, la quale è *forza*, cioè che scorge o genera energicamente le ragioni a favore della propria visuale, e *pari*, cioè che non può lasciarsi debellare dall'altra. Anche l'accordo spirituale, adunque, è molto più verosimile che abbia luogo quando l'uomo ha una vita mentale robusta e alta, e la donna debole e limitata, e quando quindi la donna è spiritualmente cedevole a qualunque pensiero dell'uomo (e quando perciò fa proprio, indifferentemente, solo perchè questo è il pensiero dell'uomo a cui appartiene, qualsiasi credo religioso, politico, sociale, letterario: si ricordi ciò che abbiamo detto circa la donna dei poemi omerici, Elena, Criseide, Briseide, e quella della tragedia greca Tecmessa, Deianeira, Andromaca, Cassandra, preda *indifferente* del qualunque più forte e pronta ad amare devotamente il *qualunque* più forte che la fa preda — perciò la donna, appunto per essere in generate indifferente ad ogni pensiero e credo, sta a galla, contrariamente all'uomo, in ogni mutamento o catastrofe politica o sociale, e non le importa in fondo che si tratti di Roma o dei barbari, di bolscevismo o cattolicesimo, perchè qui e là c'è ugualmente l'uomo, di cui essa accetta indifferentemente le idee; — e si ricordi infine la femmina del tigre o del leone che attende *indifferente* la lotta per essa dei due maschi e si

inferiore, di maestro a scolaro. Ognuno che rifletta un momento sopra sè stesso e ai casi analoghi che la sua esperienza gli abbia offerti, sa quanta difficoltà vi sia a mutare, anche quando si siano mutate le relazioni esteriori, il carattere intimo ed essenziale di questi rapporti in quello di una confidenziale e ugualitaria amicizia. Nel più profondo dello spirito dei due individui rimane sempre qualche cosa che rilutta, che non si adatta, a questo mutamento, non ostante gli sforzi che fa in tal senso la coscienza. E di questa riluttanza al mutamento dei rapporti psichici tra due individui, abbiamo una manifestazione superficiale nella difficoltà, nella specie di pudore, che incontrano nel passare dal *lei* al *tu* due uomini che siano diventati e rimasti lungamente amici trattandosi sempre con la prima forma.

Figuriamoci ancora che tra alcuni membri di una famiglia, tra padre e figlio, tra fratello e fratello, si siano stabiliti, per qualunque ragione, dei rapporti sostenuti, di riservatezza, di freddezza, di silenzio, e che questi rapporti siano continuati per qualche anno. Ognuno sa come vi sia una grande difficoltà psicologica per entrambe le parti a reintrodurre nei loro rapporti la cordialità e l'espansività, anche quando siano da lungo tempo scomparse le cause della freddezza e dimenticato ogni rancore; anzi, come, talvolta, ognuno dei due desideri vivamente di riprendere l'espansività e la cordialità, ne sia intimamente traboc-

accompagna docilmente e compiacentemente a quello che vince). Poichè, adunque, l'inferiorità e la limitatezza morale d'una donna rispetto ad un uomo, producono in lei tale sua cedevolezza psichica a lui, è molto più probabile l'accordo spirituale tra una donna mentalmente nulla e un uomo di mente forte (l'« Ochina » di De Amicis) che tra un uomo e una donna entrambi di mente forte. L'uomo, infatti, come nell'amore fisico, così in quello spirituale, desidera sentir la donna schiava in sua mano (e la donna, veramente donna, desidera, alla sua volta, come si è visto, di sentirsi così) e gli ripugna nella donna, ogni elemento di *maschilità* (robustezza, muscolosità, capacità di resistenza non superabile) così fisica come mentale.

cante, pur senza riuscire, neppure dal canto suo, a riprenderle, e pur risentendo un grave dolore per questa incapacità.

Ma se una tale difficoltà al cambiamento esiste già fra due ordini di rapporti entrambi di carattere morale, essa diventa una vera impossibilità quando si tratta di due ordini di rapporti di indole così eterogenea come sono le relazioni spirituali e le relazioni sessuali. E un esempio estremo di questa impossibilità lo abbiamo nel senso di orrore e di ripugnanza invincibile che ci suscita l'idea dell'incesto.

La teoria dell'incesto.

Perchè l'idea dell'incesto ci desta un tale sentimento di orrore? Sarebbe ridicolo pensare che questo orrore sia dovuto a una *quiddità* metafisica, a una specie di voce o virtù del sangue (in tutto paragonabile alla famosa virtù dormitiva dell'oppio). Il Leopardi fa al proposito osservazioni, come al solito, penetrantissime. Egli, anzitutto, mette in luce in generale che il diverso carattere che può assumere l'amore deriva da «immaginazione, opinione, preoccupazione», e che, ad esempio, sull'interiorizzarsi del sentimento d'amore influì enormemente «il mistero generale dovuto dall'uso delle vesti». Influsso delle vesti sull'indole dell'amore su cui insiste anche il Simmel nella sua magistrale analisi della civetteria (la cui essenza, consistente nell'ambiguità, nel *sì* e *no*, nell'offrirsi e negarsi, egli penetra e lumeggia così bene, e a cui ingegnosamente ravvicina lo scetticismo, che è il medesimo oscillare tra il pro e il contro, nel *forse*, nel prolungato rattenimento della decisione) mostrando che le vesti hanno sempre servito non a nascondere per un sentimento di pudore le parti vergognose, ma anzi a richiamare su di esse l'attenzione

e ad esercitare col coprirle uno stimolo sessuale ¹⁾ — e con quale evidenza le sottane corte e le scollature lunghe dei nostri giorni confermano la verità di questa tesi! ²⁾ Ora applicando al caso in discussione il suo principio che l'amore dipende ed è modificato, « senza alcuna influenza della natura propria, dall'im-

¹⁾ « Die Cürtel und Schürzchen, die die Funktion des Feigemblattes erfüllen, sind oft so minimal and oft so angebracht, dass Verhüllung als solche überhaupt gar nicht ihr Zweck sein kann; sie müssen einen andern haben. Und welcher dieser ist, zeigt die andre Erscheinung: dass sie in ausserordentlich vielen Fällen aufs grellste gefärbt and aufs auffallendste verziert sind. Ihr Zweck ist also ersichtlich, auf diese Teile aufmerksam zu machen ». *Die Koketterie in Philos. Kultur*, Lpz., 1919, p. 99 (per la civetteria e lo scetticismo, ib. p. 115). Brillantissimamente ha mostrato come questo sia l'unico scopo delle vesti A. Francenell'*Ile des Pinguins*. La verità insomma è il contrario di quel che opina JHERING: *Der Zweck in Recht* (V ediz. cit., vol. II, p. 244) che cioè, come in generale il costume (*Sitte e Tracht*), così le vesti abbiano uno scopo di utilità sociale, quello di richiamare uomini e donne, mediante l'immediata nozione che le vesti maschili e femminili danno che si è in presenza d'un individuo di sesso diverso, ad una maggiore riservatezza sessuale. Al contrario, le vesti, servendo a marcare tale diversità e a richiamare su di essa l'attenzione, hanno per effetto di eccitare la sensualità, anzichè renderla più riservata. Il fine, con cui Jhering pretende spiegare la diversità del vestito maschile e femminile, si raggiungerebbe anzi forse meglio se uomini e donne fossero vestiti e acconciati in modo così identico da non poter essere esteriormente distinti. Ma chi dubita che se così fosse, le donne (e fors'anche gli uomini) si sforzerebbero di far tosto in qualche maniera esternamente capire quale è il loro sesso, e di non andar quindi guardate e trattate con l'indifferenza sessuale che si usa verso persone del proprio sesso? E ciò non prova forse che la diversità di vesti nei due sessi serve, se mai, solo a segnalare a scopo di attrattiva la diversità dei sessi stessi?

²⁾ E, infatti, che cosa singolare! Le donne soffrono certo il caldo più degli uomini. Mentre questi nemmeno nel colmo dell'estate sentono il bisogno di uscire per le strade con le braccia nude, esse ai primi e ancora incerti calori non possono sopportare le maniche ed escono sbracciate fino alle ascelle. Bisogna dunque dire che il caldo — poichè non può trattarsi che del caldo! — sia risentito in modo notevolmente diverso dall'organismo maschile e da quello femminile.

maginazione e dall' opinione », il Leopardi osserva : « Quel fratello che alla vista di quella tal persona, se non fosse stata sua sorella, anzi pur solamente s'esso non l'avesse saputo, avrebbe certo provato tutt'altra specie di amore o, se non altro, si sarebbe sentito spinto o capace di tutt'altra specie di sentimento verso di lei; solo per sapere e pensare quella essere sua sorella, prova un amore e una sorta di sentimento di diversissima e distintissima specie. Giacchè che questa differenza e il provar questi sentimenti e il non provar quelli, sia effetto dell'opinione e prevenzione e non di un secreto istinto naturale, come dicono, per modo che quel fratello, anche non sapendo quella essere sua sorella, dovesse provare affetto (ancorchè menomo) verso lei, e questo fraterno, e non provare affetto d'altra sorta, e così un padre verso una figlia ignota o verso un figlio del medesimo sesso e cose simili, sono tutte stoltezze e dimostrate per falsissime, oltre dalla ragione, da mille esperimenti ». Dunque l'uno o l'altro aspetto che l'amore assume (l'aspetto sensuale o quello fraterno, filiale, ecc.) è « assolutamente e per origine e principio puro effetto di circostanze, opinioni e di accidenti che in natura non avrebbero luogo ». E, conclude il Leopardi, « quel che ho detto dell'amor fraterno e paterno, tra individui di sesso diverso, si stenda ancora a quello tra fratello e sorella, padre e figlio, ecc., chè anch'esso in grandissima parte è opera ed assoluta creatura e delle leggi, costumi, opinioni, e dell'assuefazioni, del convitto, della somiglianza, e di cose diverse insomma dalla consanguineità per sè stessa » ¹⁾. Si ama, in conclusione, — dimostra il Leopardi — una donna come sorella o madre, anzichè come amante, unicamente per assuefazione. E press'a poco questo era anche il parere di Platone secondo il quale ciò che spegne i desiderî incestuosi è soltanto *σμικρὸν ὄημα*, una piccola frase, cioè il modo con cui se ne parla

¹⁾ *Pensieri*, ecc., vol. VI, pag. 290-4.

e si giudicano, la consuetudine nel valutarli in un certo modo. Se riteniamo le azioni incestuose turpi, la causa è questa, che « nessuno parla altrimenti di esse, e che ciascuno di noi, da quando è nato, sente sempre e dappertutto la gente dire queste cose, ἀκούειν τε λεγόντων αἰὲ καὶ πανταχοῦ τὰντα » ¹⁾).

Del resto, che l'orrore per l'incesto non possa derivare dalla « voce del sangue » lo dimostrano le ricerche intorno alla famiglia primitiva, le quali hanno accertato, che appunto sulla soglia della storia propriamente umana, il matrimonio tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle, quello, in una parola, che avveniva entro il gruppo familiare, era l'unico approvato dal costume e dalla morale, mentre invece il matrimonio fuori del gruppo, coi non consanguinei, era ciò che ora si chiamerebbe una *mésalliance*. E se si tiene presente che fu appunto il periodo in cui l'unione sessuale era sistemata in tal guisa quello da cui l'umanità potè prendere il primo slancio per superare d'un gran tratto, sia dal punto di vista organico, sia da quello spirituale, le altre specie, e crearsi le basi d'ogni suo progresso futuro, dobbiamo convenire che da un lato non si vede con quali argomenti di morale così detta naturale si possa spiegare l'orrore che risentiamo per l'incesto, e non si scorge dall'altro quanto sia fondata la dottrina fisiologica la quale dà come sicura la degenerazione dei figli di genitori consanguinei.

Quale è, adunque, la ragione della ripugnanza per l'incesto? Essa sta unicamente nell'impossibilità psichica, dianzi accennata, di mutare il fondamentale carattere spirituale del rapporto che ci ha per qualche tempo (e tanto più se per lungo tempo) legati con un'altra persona: ossia appunto in una specificazione di quel fatto che il Leopardi aveva profondamente, ma genericamente, colto e designato con la parola « assuefazione ». Chi si ripieghi un istante a scrutare

¹⁾ Leggi 838 B-C.

sè stesso vedrà che la ripugnanza contro l'incesto sorge da ciò che è psicologicamente impossibile cambiare così profondamente il rapporto in cui fin dal primo aprire gli occhi alla luce ci siamo trovati con altri — questo rapporto che ha la sua radice e il suo fondamento nella lunga comunità dei pensieri e delle occupazioni innocenti del periodo di vita presessuale — che da tale innocente comunità procede e che chiaramente si sente procedere da essa ed essere in essa concesiuto e maturato — che rimane nettissimo nella coscienza e nel ricordo come tutto impregnato del carattere profondo e sostanziale di asessualità, e come interamente materiato di relazioni pure, e ciò nella sua stessa essenza e per un abito non mai intaccato neppure col pensiero e datante dall'inizio della nostra vita — di cambiarlo, diciamo, così profondamente, da introdurvi un elemento eterogeneo, in violenta antinomia con tutti gli altri elementi che costituiscono il rapporto medesimo, come è l'elemento dell'impulso sensuale.

L'orrore per l'incesto è, dunque, d'una natura analoga, sebbene di energia incommensurabilmente più grande, a quella difficoltà interiore che ci impedisce spesso di attuare un'amicizia intima e sopra il piede d'una perfetta parità spirituale con chi ci fu per lungo tempo superiore od inferiore; o, ancora, a quella di gran lunga più superficiale che ci impedisce (quasi per una specie di pudica ritenutezza ad entrare in una via di sentimentalità incompatibile con la virilità del rapporto) di cambiare il *lei* nel *tu* nelle relazioni con un vecchio amico. L'orrore per l'incesto deriva soltanto dalla riluttanza psicologica a cambiare uno con l'altro, applicandoli alla stessa persona, due ordini di rapporti eterogenei, anzi antitetici fra loro — e in ciò unicamente consiste. Esso non è altro che la manifestazione estrema e radicale dell'impossibilità, risultato d'un lungo periodo di raffinamento spirituale, e in questo caso assoluta, generale, fissata stabilmente nella specie, di conciliare e riunire sopra un medesimo

individuo l'amore del senso e quello dello spirito.

Questo esempio estremo dell'orrore per l'incesto, illumina dunque di luce intensa la contraddizione che vi è tra i rapporti spirituali e i rapporti sessuali, e tra le due specie di amore. Sebbene in grado minore, la contraddizione, l'incompatibilità, esistono sempre, e ci si rizzano dinanzi ogni qualvolta noi vogliamo applicare i due amori alla stessa persona. Se un individuo ne ama spiritualmente un altro, egli sente l'esistenza di una barriera tra quest'altro e il proprio impulso sensuale, la quale lo rende sensualmente freddo di fronte all'altro per un senso di ribrezzo a mescolare alla spiritualità la sensualità, assai affine a quello che per la medesima ragione rende ad un fratello o ad un figlio ripugnante la sola idea d'un amore sensuale colla sorella o colla madre. E l'incastrare sopra un amore spirituale l'amore sensuale ci dà sempre un lontano sapore d'incesto. È ciò che constatò Rousseau quando dopo aver lungamente chiamato *maman* M.me de Warrens ed essersi abituato a considerarsi suo figlio, ne divenne l'amante: « Fus-je heureux ? — egli si domanda. — Non : je goutais le plaisir. Je ne sais quelle invincible tristesse en empoisonnoit le charme: j'étais comme si j' avois commis un inceste » ¹⁾.

La contraddizione tra i due amori (parliamo adesso di quello esistente all'infuori della consanguineità) la quale ora, naturalmente, non si osserva se non per gli individui superiori, cioè per quelli capaci d'un amore spirituale, oltre al perdurare per tutta la vita della nostra specie, andrà allargandosi e intensificandosi a mano a mano che la spiritualità diverrà in questa più estesa ed intensa. Si può ritenere che tale contraddizione sia ora solo in via di formazione. Essa è l'ultimo e il più elevato anello di quella catena di antinomie che avvolse con un crescendo continuo il problema dell'amore dal momento del dissolversi della primitiva unità dei sessi in un individuo solo. Nel-

¹⁾ *Les confessions*, L. V, vol. 1, p. 309 dell'ediz. cit.

l'avvenire essa darà verosimilmente i suoi frutti più maturi e mostruosi.

Per quanto, adunque, verso questo avvenire noi spingiamo lo sguardo, troviamo che nessuna riforma politica, economica o sociale potrà apprestare al problema dell'amore il terreno per una soluzione razionale e definitiva. Esso sarà sempre irresolubile, perchè la sua irresolubilità ha il fondamento in un complesso di cause originarie e irriducibili di natura psicologica. Questa irresolubilità anzi diverrà sempre più grave e complicata: e l'esorbitare dell'amore fuori dalle promesse, dalle leggi, dai costumi, dalla morale; l'impossibilità di adagiarne la manifestazione in modo regolare e tranquillante entro a qualsiasi ordinamento sociale; i dolori ignorati, le macerazioni nascoste, i drammi clamorosi, i lagrimevoli orrori, suscitati dall'incrociarsi necessariamente discordante di quella passione, saranno il retaggio sempre più tetro e pesante della nostra specie.

Un' ipotesi aristofanesca ed essenica. Conclusione.

Abbiamo proseguita questa analisi prescindendo del tutto dalle particolarità di una data configurazione sociale, e di proposito ragionando come se fossero inesistenti gli ostacoli che i sociologi del materialismo storico riscontrano nell'ordinamento attuale al libero e normale estrinsecarsi dell'amore. E siamo arrivati alla conclusione che, in modo assolutamente indipendente dalla struttura economico - sociale, il problema dell'amore rimarrà eternamente insolubile, e ciò perchè, rispetto all'amore, si è andata formando una disarmonia della natura umana (anzi della vita, e che si rende sempre più acuta a mano a mano che la vita sale verso forme superiori) assai più grave e stridente

di quella che il Metchnikoff constata nella conformazione degli organi sessuali maschili e femminili ¹⁾).

« Da prima erano tre i sessi umani, non due, come, ora, maschio e femmina; ma vi se ne aggiungeva un terzo partecipante di tutteddue questi, del quale resta oggi il nome, ma esso stesso è scomparso. Allora, di fatti, v'era e la specie e il nome *uomo-donna* che partecipava di tutteddue, maschio e femmina; ora non ne resta che il nome a vituperio.... In principio eran terribili per forza e per vigore e gli spiriti avevano grandi, e assalirono gli Dei.... Sicchè Giove e gli altri Dei si consultarono che cosa occorresse loro di fare, e ne stavano in dubbio... Infine, Giove si formò a fatica un'idea: ... ora, disse, li spartirò ciascuno in due... Sicchè fin d'allora l'amore degli uni per gli altri è negli uomini innato, ed è riconciliatore dell'antica natura, e quello che prova a rifarla una in due, e a sanare la natura umana. Ciascuno, dunque, di noi è un contrassegno d'uomo, poichè è segato come le sogliole, di uno in due. S'intende che ciascuno cerca il contrassegno di sè.... E se Efesto, cogli'istrumenti alla mano, si mettesse sopra di loro, mentre giacciono insieme, e domandasse loro: — che è mai, uomini, quello che voi volete che per opera dell'uno succeda all'altro? — e se vedendoli dubbiosi e incerti della risposta, domandasse da capo: — forse il desiderio vostro è di stare l'uno nello stessissimo luogo dell'altro, tanto da non potervi lasciare l'un l'altro nè giorno nè notte? chè se desiderate questo, voglio liquefarvi e coagularvi insieme, sicchè di due che siete, diventiate uno, e sinchè vivrete, viviate tutteddue in comune come uno solo, e quando sarete morti, anche laggiù nei regni bui siate invece di due morti uno solo: ma guardate, se è questo che voi amate, e siete soddisfatti quando lo conseguiate; — sappiamo bene, che, sentito ciò, nessuno, proprio nessuno direbbe di no, nè mostrerebbe di voler altro, anzi crederebbe di avere

¹⁾ *Études sur la Nature humaine*, cap. V.



propriamente sentito quello che desiderava pure da un pezzo, unito e fuso coll'amato diventare di due uno. E la causa si è questa, che l'antica nostra natura era quella, ed eravamo interi. Al desiderio, adunque, e alla caccia dell'intero si dà nome amore. E prima d'ora, come dico, eravamo uno; ora, poi, per la malizia nostra, siamo stati separati di casa dalla mano di Dio, come gli Arcadi da quella dei Lacedemoni » ¹⁾).

« ... Or la causa di tale contraddizione, attribuita oscuramente a una disobbedienza originale, era chiamata da loro Fraude. E questa Fraude, rozzamente rivestita di illusioni metaforiche, sorgente chiara di tutte le trasformazioni, di tutte le ineguaglianze, di tutti gli odi e le rivendicazioni future, era spiegata nella sua natura col luminoso versetto: — Egli creò l'uomo a sua immagine. Lo creò maschio e femmina.

« Secondo loro non potevansi comprendere le oscurità del *Genesi*, I, 27, 28, III, 3, 6, 12, 16 e 19, che meditando tale versetto. La disobbedienza alla *legge di natura*, alla *legge di Adonai*, fu, dicevan essi, la *cagione della disgrazia*, la *fonte di tutte le iniquità*.

« La rottura dell'equilibrio tra i due principii, maschio e femmina, virile e passivo, creatori della forza e della tenerezza, entità necessaria alla evoluzione dell'essere completo, generò in breve il regno

¹⁾ PLATONE: *Il Convito* (discorso di Aristofane); traduz. BONGHI. — « So haben wir hier die wahre Definiton der Liebe, welche mit allem Demjenigen zusammenstimmt, was die grössten Denker des Alterthums, Juden wie Heiden und das Christenthum rücksichtlich dieser Frage gelehrt haben. Vgl. 1 Buch Mose I, 27, II, 27, V 2. Ev. Matth. XIX, 4-6 ». (RETTIG, *Platonis Symposium* erklärt von..., Halle, 1876 p. 217. Come si vede, questi ultimi riferimenti sono conformi alla tesi degli Esseni, qui sopra di seguito riprodotta attraverso P. Nahor). « Ce qui paraît avoir suggéré cette invention burlesque à Platon, c'est une hypothèse très sérieuse, celle qui est au fond de l'anthropologie fantastique d'Empédocle d'Agrigente.... L'idée essentielle de l'anthropologie d'Aristophane c'est précisément l'existence primitive, en un tout indivisé, d'êtres qui se différencieront par la suite » (ROBIN, Pref. all'ediz. - trad. franc. del *Convito*, « Belles Lettres », 1929, p. LXI).

della violenza, dell'ingiustizia, della disuguaglianza.

« Era cotesta rottura dell'equilibrio che aveva originato la *Maledizione di Adonai*, che aveva cambiato in male tutto il bene da lui voluto, cagionato mali e calamità innumerevoli, generato le guerre fra gli uomini diventati troppo numerosi, e bandito la felicità in eterno dalla terra.

« Questa era l'esegesi degli Esseni.

« Gli Alti Iniziati traevano dal versetto 27 altre induzioni notevoli, dovute alla loro perizia nelle scienze naturali. Quando presso individui d'una specie si constata l'atrofia, diceva un de' loro commentari, v'è stato l'intervento anormale d'una forza. Ora i sessi, riuniti ancora, ma in parte atrofizzati, negli individui più deboli della specie, confermavan questo intervento: erano il risultato d'una frode, d'una soverchieria, che risaliva alle epoche oscure, quando il tipo incerto destinato a divenir tipo umano riuniva in sè tutto lo sforzo della Natura, come avveniva in tutti i vertebrati.

« La frode s'era compiuta lentamente, ma formalmente, per una serie di esigenze e di abitudini millenarie. Gli organi s'erano a poco a poco modificati, secondo i servigi resi, in maniera che una parte della specie si riservò allora l'attivo godimento della procreazione, e impose all'altra il fardello della gestazione dolorosa » ¹⁾.

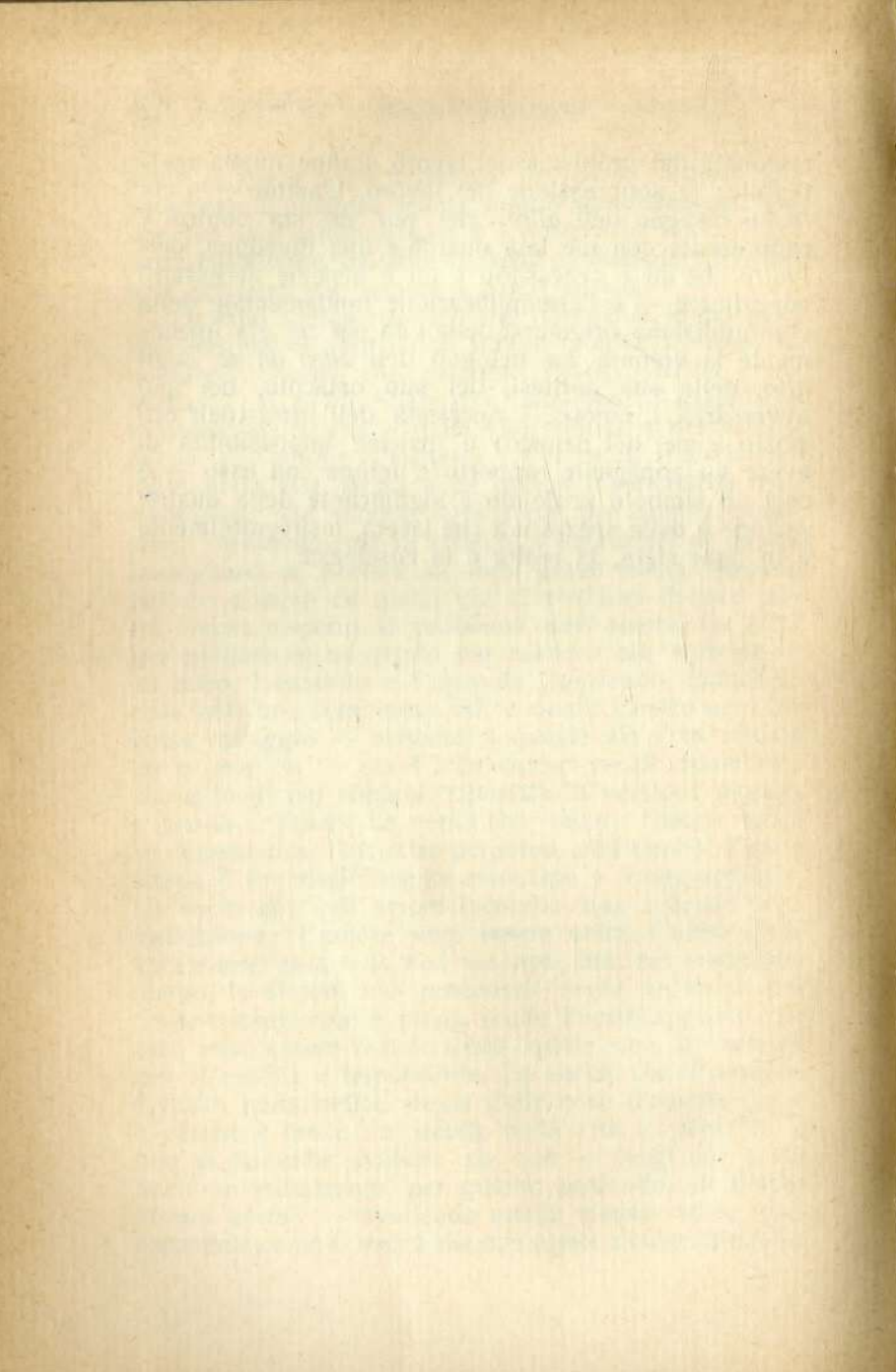
Da quando, per un'oscura soverchieria organica (secondo questa interpretazione) l'unità primitiva dei sessi si ruppe, divenne impossibile la soluzione razionale del problema dell'amore. E ogni avanzamento che compirono le specie, allontanandole da quella prisca unità, non fece che accentuare la disarmonia e rendere più remota la soluzione. Finchè questa disarmonia e questa irresolubilità toccarono il loro apice estremo nella specie umana, la quale, con lo specializzarsi della direzione dell'impulso sensuale e colla creazione di un nuovo amore, l'amore spirituale, scavò

¹⁾ PIETRO NAHOR: *Jesus* (trad. CIAMPOLI).

tra sè e quell' unità primitiva dei sessi l' abisso più profondo. L' umanità sconta quindi dolorosamente ciò che per tale raffigurazione è il misterioso errore, l' arcana deviazione, dell' antichissima evoluzione organica, e la sconterà per sempre e senza riparo.

Invano l' illusione sempre risorgente, e cui oggi più che mai il vento dell' utopia gonfia le vele, fa sperare o credere che, mutando « legge, ufficio e costume », si potrà finalmente eliminare l' assurdo e l' iniquità dalla vita — dalla vita politica e del lavoro, e così dell' amore. L' assurdo e l' iniquità sono invece insiti nella vita stessa e da questa ineliminabili. Noi dobbiamo, non ostante ogni sforzo per cambiar posizione riputando così di riuscire a toglierceli di dosso, rassegnarci a portare la loro grave soma. Nessun istituto diverso da quelli che ci troviamo dinanzi potrà, anche rispetto al problema dell' amore, far altro che palliare in un punto per rendere più saliente in un altro, l' assurdo e l' iniquità, lasciando quindi le cose nel loro complesso tali e quali. Contro ogni diverso miraggio — sebbene a questo sia l' ora attuale tanto propizia — sta l' inconcussa verità adombrata dal mito di cui abbiamo riportata la versione pagana e quella cristiana. La verità che, mentre l' amore esige la coincidenza, l' incontro perpetuo, cioè l' unità, l' unità stessa è irremissibilmente mancante e irraggiungibile. La verità che sull' amore incombe una mortale contraddizione: l' amore vuol essere unità, l' unità gli è necessaria, essa è la sua essenza; ma, nel medesimo tempo, lo stesso suo procedere verso un' unità più ricca, consapevole e piena, rende l' unità appunto che esso vuol essere e fuor della quale non è, sempre più chimerica e impossibile. La verità che l' assurdo è insito nella radice stessa delle cose d' amore, come e perchè è insito in quella della vita in generale, e non si potrebbe svellere se non — lungi che a ciò basti un mutamento, per quanto profondo, di disposizioni sociali — svellendo quella stessa radice, precisamente come si vedrà che non esiste alcuna soluzione

razionale del problema del lavoro, tranne quella inattuabile: la soppressione del lavoro. L'amore — in cui *io* ho bisogno dell'*altro*, che pur mi sta contro e rappresenta con me una dualità e una divisione, dell'*altro* che mi è necessario e mi è insieme necessario sopprimere — è l'esemplificazione fondamentale della contraddizione originaria della vita per cui già inizialmente la volontà ha bisogno dell'*altro da sè*, degli *altri*, della sua antitesi, del suo ostacolo, del suo avversario. L'amore — necessità dell'*altro* (dell'opposto a me, del nemico) e insieme impossibilità di avere un appagante rapporto d'unione con esso — è così un simbolo profondo e significante della dualizzazione e della spezzatura che lacera, insuperabilmente e in ogni sfera, la realtà e la coscienza.



CRITICA DEL LAVORO

ORIGINAL FILE 451701

Le antilogie del lavoro

Il problema del lavoro, come tutti quelli che maggiormente interessano l'umanità, è, così dal punto di vista morale, come dal punto di vista economico-sociale, insolubile: ossia, per quanto naturalmente vi si possa dare e vi si dia in realtà sempre una qualunque soluzione di fatto, esso non è suscettibile d'una soluzione razionale, « giusta ». Qualsiasi soluzione vi si dia, essa soddisfa una delle esigenze che il problema contiene e solleva, ma è inadeguata alle altre. Rappresenta per una soltanto la razionalità e la giustizia, è irrazionale ed ingiusta rispetto alle altre, ugualmente legittime. Perciò ogni richiesta d'una trasformazione dei rapporti di lavoro fatta in nome della « razionalità », della « giustizia », del « diritto », non è che vacuità rettorica e ciancia sonora. Ognuna delle incompatibili esigenze che il problema abbraccia, reclama la propria soluzione di questo. quella che rende ad essa ragione, quella cioè che nei riguardi di essa è « giusta ». Ma, necessariamente, ognuna di queste soluzioni è costretta a trascurare e a considerare come insignificanti le altre esigenze, ed è, così, nei riguardi di queste « ingiusta ». E quando una di queste solleva il capo, si agita, si fa valere, acquista forza, finisce per imporsi ed attuare la propria soluzione, tale soluzione — la soluzione di « giustizia », di « diritto », di « ragione » rispetto ad essa — non si ottiene se non calcando il piede dell'ingiustizia sulle altre incompatibili esigenze. Così ad esempio il « giusto » principio: « la terra a chi la lavora », non si attua

che calpestando la « giustizia » che chi ha lavorato, e, anzichè scialacquare, ha risparmiato nella morale e legale certezza di poter consacrare i suoi risparmi all'acquisto d'una proprietà terriera, e ha orientato la sua vita in relazione ad un ambiente sociale in cui ciò era non solo pienamente legittimo, ma lodevole, sia spogliato o grandemente diminuito di questa sua morale e legittima aspettativa, di questo suo « diritto ». Ogni soluzione è, dunque, « giusta » soltanto rispetto ad una delle esigenze, « ingiusta » rispetto alle altre; e non può che essere così per la flagrante incompatibilità delle esigenze stesse. « Giusta » ognuna sotto un unilaterale punto di vista, sotto un altro, ugualmente unilaterale, « ingiusta », « giusta » ed « ingiusta » relativamente, « giusta » ed « ingiusta » insieme, ognuna è incapace d'una giustizia obbiettiva e universalmente valevole, ossia, senza più, della « giustizia ». Non v'è nemmeno in questo campo, possibilità di « giustizia », di « ragione ». E tutto si riduce al predominare in un senso o nell'altro, del fatto e della forza, che momentaneamente, nel primo istante della vittoriosa sistemazione, avendo ridotto al silenzio le esigenze contrarie, appare come *il diritto*, *la giustizia*, *la ragione*, salvo, in un secondo momento, a lasciar immediatamente diventare visibili le crepe dell'edificio, donde esce, impercettibile prima, poi sempre più forte, la voce delle esigenze conculcate a contestare che ciò che si è affermato nella vittoriosa sistemazione di fatto sia « diritto », « giustizia », « ragione », ad affacciare il reclamo del proprio diverso diritto, giustizia, ragione, a chiederne sempre più imperiosamente il rispetto, e finalmente a rovesciare la sistemazione sostituendola con un'altra in cui questa seconda « giustizia » è attuata, diventa *la giustizia*; e insieme, con inevitabile concomitanza, è conculcata la prima, la quale imprende tosto l'incoercibile lavoro di farsi ascoltare e valere e di tradursi con la forza nei fatti. E ciò con incessante vicenda: vicenda che forma, nel suo corso e nelle sue superficialmente va-

riate vicissitudini, tutta la sostanza più profonda della storia umana.

Il lavoro è morale o immorale?

La ragione che sta più alla radice di tale insolubilità del problema del lavoro è probabilmente questa, che il lavoro è nell'istesso tempo necessario e impossibile, che ci si presenta sotto la veste di obbligo morale, come una prescrizione e un dovere etico, e insieme ingiunzione spirituale alta e pressante e veramente dovere morale ci si presenta il sottrarvisi; che esso, insomma, è l'imprescindibile base e presupposizione della vita spirituale dell'umanità (perchè lo è della vita di essa in generale) e contemporaneamente ripugna alla vita spirituale medesima, è in diametrale contrasto con essa, la rende impossibile. Di qui l'aggirarsi pietosamente contraddittorio delle valutazioni morali umane circa il lavoro, che nessun opportuno cavillo o prudente attenuazione dei trattatisti di etica può appianare davanti a chi guarda con occhi sicuri e penetranti e che non si lascino velare: l'apprezzarlo come una virtù e ad un tempo il fare ogni sforzo per raggiungere una condizione in cui poter farne a meno, il considerare il raggiungimento di questa condizione come il legittimo scopo della vita, il trovare grandemente degno di plauso e d'onore chi è riuscito a raggiungerla; — il considerarlo come un fatto etico, ma non perciò stimare chi, avendo bisogno di lavorare per vivere, pratica questo preteso fatto etico, più di chi non avendone bisogno, non lo pratica, anzi, nella realtà delle cose, tributare onore e sentir sincero rispetto morale assai spesso più per il secondo che per il primo; e molte volte condannare moralmente e disprezzare colui che, non avendone bisogno, pure lavora; — il reputarlo e proclamarlo un'attività eticamente nobilitante, anzi basilare per la nobiltà della vita morale, e insieme un male di cui sia legittimo da parte

degli interessati chiedere, e giusto da parte dei poteri sociali effettuare, la riduzione alla minor misura possibile, ossia la sostituzione con la maggior quantità possibile del suo contrario, l'ozio, « padre di tutti i vizi ». Di qui inoltre lo sforzo costante degli individui e delle classi sociali per liberarsi dal lavoro e scaricarlo su altri individui e altre classi; sforzo morale giustificatissimo, perchè solo così l'individuo o la classe si assicura la possibilità d'una vita veramente spirituale ed umana; ma sforzo anche moralmente ingiustificatissimo perchè con ciò di tale vita l'individuo o la classe toglie all'altra la possibilità. Groviglio di sforzi che si riflette sulla teoria a determinare la contraddittorietà di valutazioni morali circa il lavoro, cui accennavamo. Perchè il lavoro di cui ciascuno tende a respingere l'obbligo per sè onde imporlo ad altri, non può, con chiarezza, definitivamente e senza equivoci, nè essere proclamato moralmente valevole, se no non ci sarebbe più ragione di respingerlo da sè, nè moralmente nullo e forse spiritualmente dannoso, se no verrebbe meno anche ogni apparenza di motivo e giustificazione per richiederlo da altri, nonchè un potente argomento per indurre questi altri a sobbarcarvisi. Il contraddittorio aspetto in cui il lavoro apparisce necessariamente ad una classe, a seconda che essa giustifica il proprio esserne esente (lavoro, brutta materialità, da cui la possibilità dello sviluppo spirituale della società, artistico, scientifico, politico, richiede taluno sia liberato) o l'obbligo d'un'altra di soggiacervi (lavoro, attività moralmente nobilitante), tale contraddittorio aspetto è quello che riflettendosi nella teoria, genera quel miserando contrasto di valutazioni morali circa il lavoro che domina nella nostra coscienza e che, se si guarda bene sotto la superficie, regna sovrano, non ostante gli sforzi per gettarvi sopra dei veli ed operare ad ogni costo delle « conciliazioni », in ogni sistema o dottrina di morale.

La svalutazione morale del lavoro crea la sua sopravvalutazione economica.

Qui si avverta come da ciò derivi che il modo con cui si considera il lavoro dal punto di vista morale, e il modo con cui dal punto di vista sociale si tende a dare una soluzione al problema del lavoro, stanno in stretta connessione, ma in una connessione che, sebbene a prima vista sembri il contrario, stabilisce fra essi una sorta di rapporto inverso. Quanto più, cioè, il concetto del lavoro è moralmente nobilitato e il lavoro stesso considerato come una virtù, tanto minor importanza assume il miglioramento delle condizioni dei lavoratori e tanto meno si tende a preoccuparsene; quanto più il lavoro in sè è poco stimato, tanto maggior peso le rivendicazioni economiche e sociali di quelli acquistano nella coscienza pubblica. Siamo in un ambiente sociale in cui la questione delle condizioni del lavoro è diventata saliente, forse preponderante? Se ne può, in generale, concludere che in quel momento storico il lavoro è spoglio d'ogni aureola morale e religiosa. Siamo, invece, in un ambiente sociale, in cui le condizioni del lavoro sono cosa insignificante, di cui nessuno si cura? Se ne può, in generale, concludere che in quel momento storico si vedrà anche il lavoro prospettato quale elemento essenziale della vita morale (magari sotto forma di espiazione, esercizio della pazienza o rassegnazione e simili) ed altresì quale fattore capitale della vita religiosa, rivestito di qualche sanzione dalla religione, veicolo indispensabile di qualche fine da questa aditato (per es., la necessità d'una vita penosa quaggiù per acquisirne una beata lassù).

Un momento di riflessione ci persuade della necessità di tale rapporto inverso, quantunque, di primo acchito, il rapporto diretto sembrerebbe quello che deve imperare e che di fatto impera. Invero, se il lavoro è una cosa nobile, costituisce l'esercizio d'una

virtù, è momento importante della vita religiosa, non v'è alcuna ragione per preoccuparsi di migliorare le condizioni sotto cui esso si svolge, il che significa sempre essenzialmente diminuire la durata del lavoro ed aumentarne il compenso; come non vi sarebbe ragione di cercar di diminuire la durata di altre virtù, ad esempio la temperanza, e di propugnare che esse siano in quanto virtù compensate economicamente con progressione crescente. Se il lavoro è una virtù, se esso è provvisto di riflessi o ripercussioni di carattere religioso, allora il suo esercizio è un dovere morale e religioso, e ad esso non va quindi attribuito un compenso in quanto virtù; bensì esso va compensato solo perchè è necessario mantener in vita il lavoratore, e quindi non v'è ragione di salire in questo compenso sopra il minimo possibile stabilito dal giuoco delle forze economiche (domanda ed offerta della merce lavoro, compra-vendita di essa) in una data società. Ogni pretesa superiore, quando il lavoro si consideri come un fatto nobilitante, un dovere morale, una virtù, un atto compiuto con effetti religiosi, è assolutamente ingiustificata. Invece, la richiesta di miglioramenti delle condizioni di lavoro, diminuzione della sua durata e suo maggiore compenso, le « rivendicazioni » proletarie, l'esigenza dell' « emancipazione » dei lavoratori — tutto ciò, attinge la sua unilaterale giustificazione, può erompere in lotta sociale, trovare consenso, appoggio, ammirazione, soltanto sulla base d'una concezione del lavoro come fatto di nessun valore morale o religioso, bensì bruto e materiale, penoso, dannoso, triste. Perciò la morale della società capitalistica — se si considera questa nella sua fase iniziale, rigida, pura, non già quando, come ora, essa è oramai perturbata e deformata dall'agitarvisi e dall'emergere di forze e tendenze d'altra natura, e si trova in via di trasformazione — insiste originariamente sulla concezione del lavoro come fenomeno etico - religioso di grande importanza: giacchè solo così può essere raggiunto il duplice risultato, che, da un lato, alla coscienza

delle classi predominanti in quella società risulti giustificata la soggezione e la dura condizione delle classi proletarie, e che, dall'altro lato, alla coscienza di queste ultime risulti più facilmente accetta, ed anche alleviata, la loro situazione faticosa. Per converso, quando, come ora, grandeggiano sempre più i reclami delle classi operaie, quando il lavoro fa udire sempre più forte la sua voce, quando esso va assumendo nella società ancora capitalistica, ma che ha ormai perdute le linee genuine della sua architettura iniziale, un posto pari o superiore a quello del capitale — concomitantemente a questo fenomeno di grande accrescimento della potenza economica e politica del lavoro, che cosa constatiamo noi? Non ci devono ingannare le frasi d'apoteosi della funzione del lavoro che si ripetono sempre più frequenti e sonore negli ambienti o sui giornali operai. Se guardiamo, oltre queste mere frasi, alla realtà, vediamo chiaramente come al crescere dell'importanza economica, della considerazione sociale, dell'ascendente politico del lavoro, vada, parallelo (o meglio, sia il necessario precedente) il fastidio profondo, l'insofferenza, il senso d'insopportabilità, l'odio del lavoro stesso, in quelle classi appunto che, vivendo di questo, si sforzano di sospingere sempre più in alto, in ogni campo, la valutazione di esso. La crescente valutazione, autorità, dignificazione del lavoro, non è che effetto della ripugnanza e dell'odio, sempre più chiari e meno compressi, che esso ispira, ossia dell'assoluta svalutazione morale in cui esso è caduto presso i lavoratori, del suo apparire incoercibilmente a questi come un fatto puramente materiale e bruto, spoglio d'ogni valore etico, da cui preme, quanto più si può, sottrarsi: — e bastano a provarlo, i « sabati inglesi », gli orari festivi e semifestivi moltiplicati sotto ogni pretesto, gli scioperi sempre più frequenti e per motivi sempre più futili ¹⁾, la generalmente e sicuramen-

¹⁾ Si badi alla data in cui queste righe furono dapprima scritte. V. Prefaz.

te constatata crescente svogliatezza del lavoro là dove maggiore è il fermento per conquistare ad esso più ampie « rivendicazioni ». Le classi lavoratrici odiano il lavoro ; e vogliono che sia sempre più valutato appunto perchè lo odiano. — L'odio pel lavoro; questo è il propulsore reale dell'esigenza che sotto tutti gli aspetti esso acquisti un sempre maggior apprezzamento.

Il giusto fondamento dell'odio pel lavoro.

Le classi lavoratrici odiano il lavoro e si sforzano, mediante appunto la sua sempre più alta valutazione, di scaricarsene nella maggior misura possibile, di attenuarlo, di volatilizzarlo. Odiano il lavoro le classi non lavoratrici, come risulta dal fatto che sul fondamento di gravissimi argomenti (quelli, particolarmente, che riguardano la necessità della libertà dal lavoro per lo sviluppo intellettuale ed estetico della società) vogliono, pur dichiarandolo di significato morale e religioso, tenersele lontano. Tutti gli uomini odiano il lavoro. E necessariamente e con ragione: perchè — e questo è il nocciolo del tragico viluppo in cui l'umanità si dibatte invano circa questa questione — il lavoro è meritamente odioso. Non è una cosa nobile, ma una necessità inferiore della vita della specie e dell'esistenza dei più, ripugnante essenzialmente alla più alta natura dell'uomo; per cui si può affermare che la misura della nobiltà di tempra d'uno spirito umano è data dal modo con cui egli considera il lavoro: tanto più è nobile, quanto più lo abborre, tanto più è volgare e bassa quanto più si lascia, contro il proprio vero, diretto ed immediato istinto, persuadere dai teoremi d'una morale convenzionale ad idealizzarlo ed estollerlo. Il lavoro è la palla di piombo d'una concrezione materiale, bruta ed opaca, che la specie salendo dalla fase della vita degli animali (i quali non lavorano) a quella propriamente umana, ha dovuto

generare in sè, e che costituisce la condizione del suo passaggio dalla vita meramente animale alla vita umana e della possibilità di raggiungere lo sviluppo spirituale che questa in confronto di quella presenta; ma nel medesimo tempo, la più insuperabile barriera alla realizzazione, alla partecipazione, al godimento di siffatto sviluppo spirituale — concrezione micidiale, che, come un deposito petroso nelle reni, ne mina sotteraneamente l'esistenza. Per giungere dalla vita animale alla vita dello spirito umano — all'atmosfera dell'arte, della poesia, della religione, della scienza, della filosofia, delle relazioni sociali, della politica — l'umanità doveva costruire l'ingranaggio sempre più vasto, complicato, momentoso, del lavoro; ma in tal modo essa si imponeva una camicia di forza, che, per quelli che ne erano rivestiti, rendeva impossibile il conseguimento di ciò appunto che l'ingranaggio stesso doveva servire a raggiungere, vale a dire di quella vita dello spirito, della vita peculiarmente umana. Il lavoro è indispensabile a permettere che tale vita spirituale si generi e sbocchi. Insieme per poter vivere di tale vita occorre la possibilità del non-lavoro. Questa la drammatica contraddizione, che necessariamente doveva produrre e perpetuare nella storia umana lo sforzo successivo d'ogni classe per far incombere su altre il peso del lavoro, così conglobando quella necessità del lavoro con quella necessità del non-lavoro (lavoro altrui, non lavoro proprio) che sono entrambe ineluttabilmente occorrenti pel conseguimento della vita dello spirito. Sforzo legittimo e giusto, perchè si svolge in conformità alla vera destinazione dell'uomo che è quella di vivere tale vita e perciò essere liberato dal lavoro pur contando sui risultati del lavoro. Sforzo ad un tempo illegittimo e ingiusto, perchè si svolge in opposizione a tale vero destino dell'uomo, per quanto riguarda coloro che devono prestare il lavoro e fornirne i risultati. La quale inestricabile commistione di legittimità e illegittimità, di giustizia e ingiustizia, è quella appunto che rende cosa senza speranza e pura fantasia

romantica giovanile, ogni piano, proposito o tentativo per una soluzione razionale, definitiva, stabilmente appagante del problema che il lavoro ci pone dinanzi.

Lavoro e giuoco.

A rendere attendibili queste considerazioni occorre aver presente il concetto di lavoro propriamente detto. E a tale scopo giova confrontarlo col giuoco.

Anche il giuoco richiede fatica e bene spesso più del lavoro. Ci vuole assai maggior « sudore della fronte » per una partita di *foot-ball* che per « guadagnarsi il pane » con la maggior parte dei mestieri usuali. Non è dunque la fatica che distingue il lavoro dal giuoco, ma unicamente questo che, mentre il giuoco è un'attività che esercitiamo per sè stessa, in grazia del piacere o dell'interesse che essa, intrinsecamente, considerata in sè, come fine a sè medesima, senza mire ulteriori, ci ispira, il lavoro propriamente detto, invece, consiste in un'attività svolta senza che l'impulso spontaneo o la voglia da essa per sè suscitataci ci spinga a effettuarla, bensì, anzichè per il piacere che troviamo in essa senza più e all'infuori d'ogni suo effetto successivo, con sforzo esercitato sopra e contro il nostro spontaneo impulso e la nostra voglia, e precisamente in grazia e per l'attrattiva non dell'attività in sè ma degli effetti successivi che otteniamo con essa e di cui essa è mezzo: cioè il compenso economico. L'attività del lavoro propriamente detto, adunque, a differenza di quella del giuoco, è mezzo e non fine a sè. Non possiede per noi, come quella del giuoco, un interesse o valore intrinseco, ma solo un valore in dipendenza degli effetti che se ne ritraggono. Caratteristica del lavoro propriamente detto, in confronto del giuoco, è quindi questa che il lavoro non è ciò che faremmo per l'interesse o il piacere immediato, diretto, ricavato dall'azione stessa senza più, non è ciò che faremmo ugualmente se i risultati

che ne aspettiamo non ci fossero, ossia non è ciò che faremmo se la forza di propulsione che ci muove all'azione del lavoro non si spostasse dal momento e dal circuito di essa azione, a un momento successivo, quello dai risultati e dei fini che con essa otterremo, bensì lo compiamo solo (quindi in qualche misura, considerato in sè, a contraggenio e mediante sforzo), in grazia e in vista di questi risultati. Il giuoco, invece, lo eseguiamo perchè l'attrattiva ci viene dall'azione stessa, dal suo immediato momento e circuito, non da qualche effetto fuori di questo. Senza i risultati che ci ripromettiamo, successivi all'azione e producentisi fuori di questa, il lavoro non lo eseguiremmo. Il giuoco, invece, lo eseguiamo senza pensare ai risultati, anzi senza che esso abbia risultati successivi ed esterni ad esso, e unicamente per il piacere che, chiusa e circoscritta in sè e senza bisogno di effetti ulteriori, l'azione del giuoco ci dà.

Data questa evidente distinzione tra giuoco e lavoro, ne deriva che molto di ciò che vien denominato comunemente lavoro non appartiene a rigor di termini al lavoro propriamente detto, ma va invece definito come giuoco.

Così l'attività artistica, il cui essenziale carattere di giuoco giustamente (non ostante le affermazioni di recenti dottrine, pretese confutatrici di quella tesi) posero in luce lo Schiller e lo Spencer. L'artista, infatti, in quanto agisce da artista e non da mestierante, mette in opera la sua attività unicamente per il piacere che questa in sè gli dà, produce soltanto perchè trova gusto a produrre, si affatica ad esprimere le sue concezioni per il solo motivo che un forte e spesso invincibile impulso lo spinge a farlo; e per nessun'altra ragione. In questa sua attività di produrre e di esprimere, per sè sola e senza moventi operanti da una sfera all'infuori di essa, egli trova la sua gioia. Non è mosso alla produzione artistica pel fatto che questa sia per lui mezzo d'un fine ulteriore: la fama, il mettersi in vista, il guadagno; ma essa è per lui

fine a sè. Produce, dunque, per la medesima ragione per cui si giuoca: per la voglia e il gusto di farlo e niente altro. Perciò l'artista, in quanto è artista, giuoca. Solo se produce per motivi scaturenti dal di fuori del circuito della sua stessa attività produttiva (il guadagno ecc.) egli diventa un mestierante, un *lavoratore*. Solo allora *lavora*.

Ma il medesimo ordine di argomenti ci costringe ad annoverare non alla categoria del lavoro propriamente detto, ma a quella del gioco, anche l'attività dello scienziato puro cui la passione, la voglia, l'inclinazione spontanea spingono irresistibilmente alle ricerche attinenti alla sua scienza. Per quanto queste ricerche possano essere per lui faticose, estenuanti, poichè egli le compie non in vista d'un fine ulteriore e come mezzo a questo, ma unicamente per il gusto di farle, per la soddisfazione che la stessa attività scientifica, in quanto circoscritta e chiusa nel proprio circuito e senza considerazione di effetti esteriori, gli procura, egli giuoca, nè più nè meno di colui il quale, in una partita di *foot-ball*, ch'egli fa unicamente per la voglia di farla e per la soddisfazione che dalla semplice attività di farla, per sè, ricava, pur s'affatica e s'estenua.

Allo stesso modo, e ancor più tipicamente, va ravvisata come puro giuoco l'attività filosofica: più tipicamente, perchè qui (come nell'arte) si tratta unicamente del gusto di formulare ed esprimere una certa impressione complessiva che l'universo ci fa, o di apprezzare una di tali formulazioni, e di enunciare e scambiarsi osservazioni intorno a queste e ai concetti in cui sono racchiuse, in una specie di conversazione (dialettica) o discussione, o partita di chiacchiere elevate, che non ha mai fine nè conclusione: poichè (a differenza che nella scienza) nella fine e interessante conversazione che da Talete ad oggi è in corso nel « salotto » filosofico non si giunge ad alcuna proposizione dimostrativa, nè (come nella scienza) si arriva a principî che possano poi avere

applicazioni pratiche, concrete, interessanti l'incremento del benessere, ma tutto si riduce alla passione di elaborare, sfaccettare, discutere idee, semplicemente per il gusto di far ciò o per l'interesse che in sè ed intrinsecamente il farlo suscita, senza pensiero di ulteriori effetti in questo o quel senso, o d'un'ulteriore mancanza di effetti. E quando Aristotele intraprende a dimostrare ¹⁾ che l'eudaimonia è desiderata per sè stessa e non per un altro fine, e che quindi essa consiste nella vita di pensiero (θεωρητική), perchè, appunto, questa si ricerca per sè e non per altro fine, non può a meno di accorgersi che anche il giuoco è nelle medesime condizioni, cioè si desidera per sè e non per altro fine, e lo dice esplicitamente: καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι οὐ γὰρ δι' ἕτερα αὐτὰς αἰροῦνται (1176 B). Ed è solo con argomentazioni cavillose che cerca dimostrare che ciò non ostante tra giuoco e vita di pensiero, per quanto riguarda l'eudaimonia, c'è differenza.

Del pari: perchè vediamo spesso manifestarsi sfrenata, incoercibile, la passione pel « lavoro » del giornalismo, così che non pochi lo esercitano o lo eserciterebbero senza nessun compenso? Perchè, anche esso, è, tipicamente, puro giuoco. È l'identica cosa delle chiacchiere e discussioni di caffè, che molti fanno con tanto piacere e ad essere privati delle quali un solo giorno soffrirebbero vivamente. Emana, cioè, proprio come queste, semplicemente dal gusto di comunicare ciò che si pensa, di esprimere come, secondo noi, dovrebbero andare le cose, come il mondo dovrebbe dirigersi. E ogni giornalista di razza sente benissimo che facendo il suo articolo fa l'istessa cosa, esercita l'istessa funzione, adempie lo stesso suo bisogno, che quando parla con gli amici. Così spesso gli avviene che una conversazione o chiacchierata diventa un articolo e questo quella, e che l'uno so-

¹⁾ *Eth. Nic.*, L. X, C. VI.

stituisce l'altra e viceversa: si sfoga nell'articolo e risparmia di sfogarsi chiacchierando, enuncia i suoi pensieri nel circolo degli amici, e ne ha abbastanza e fa a meno dell'articolo.

In generale, adunque, va affermato che il lavoro propriamente detto è alcunchè di eseguito contro la voglia spontanea, l'impulso istintivo, l'inclinazione che le nostre tendenze, se lasciate a sè ed obbedite, ci imprimerebbero; e eseguito invece mediante coazione e sforzo esercitati contro tale voglia spontanea, contro questo impulso istintivo, contro la china che la nostra tendenza da sè prenderebbe. È dunque, come vuole la Bibbia, castigo. Ciò che, invece, è fatto seguendo la china delle nostre tendenze, in conformità alla nostra inclinazione, per il piacere soltanto di soddisfare questa mediante l'attività dispiegata (e quindi i giuochi e le corse del bambino, gli *sports* del giovane, il *flirt* e l'amore, ¹⁾ la conversazione, ma anche l'attività dell'artista, del poeta, del romanziere, dello scienziato, del filosofo) tutto questo è, del pari, giuoco.

Il « lavoro » intellettuale va pagato?

Da ciò il senso occulto e, sebbene negato a parole, indubbiamente esistente e profondamente radicato nelle masse operaie organizzate, che il loro lavoro vada pagato, quello intellettuale no; che non ci sia, ad esempio, un fondato e chiaro motivo di pagare l'inventore che scopre un nuovo apparecchio, mentre ve n'è di pagare l'operaio manuale che costruisce materialmente l'apparecchio medesimo; che non vi sia ragione alcuna perchè un professore d'università venga

¹⁾ Circa il carattere di giuoco e di arte della civetteria, circa il suo costituire (come l'arte, secondo Kant) una « Zweck-massigkeit ohne Zweck », si veggano le veramente fini ed eleganti osservazioni del SIMMEL, *Die Koketterie in Philosophische Kultur*, Lipsia, 1919, p. 107 e seg.

pagato più di un macchinista ferroviario, anzi sia in fondo giusto pagarlo meno; quando pure, per poche lezioni all'anno, in buona parte su di argomenti di carattere aereo, valga la pena di pagarlo comechessia: e, in realtà, perchè pagarlo di più, se il professore appassionato, come dev'essere, per la sua materia, ha sul macchinista l'inestimabile vantaggio che la sua occupazione stessa gli concede tutta la soddisfazione cui tende e vuole, quella di comunicare, insegnando, le sue idee; se, insomma, il professore dando lezione si diverte, il macchinista guidando la locomotiva si secca ? ¹⁾). Da ciò ancora la incerta, non limpida, inferiore posizione, che tanto nella loro considerazione attuale quanto nei loro progetti di ricostruzione sociale, le masse operaie organizzate assegnano al lavoro intellettuale. E in tale loro idea che il lavoro intellettuale non vada pagato esse hanno ragione. Hanno ragione quando si parta dal punto di vista, cui non si può negare una unilaterale giustificazione, che vada pagato solo ciò che si fa, non seguendo e soddisfacendo, ma comprimendo e vincendo, la propria naturale inclinazione — ossia il lavoro propriamente detto — e che la mercede sia il peso d'oro che si pone sulla bilancia della volontà appunto per determinarla a traboccare dalla parte a cui non è inclinata e a cui senza quel peso non traboccherebbe ²⁾). E questo senso delle masse operaie che il lavoro intellettuale non meriti veramente d'esser pagato e il loro sì, è una riprova che il loro lavoro è da esse odiato e che *appunto perciò* esse richiedono che sia pagato e pagato in misura sempre e senza limite crescente; è una riprova

¹⁾ « Die höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes (giunge persino a dire Schopenhauer) vertragen sich nun einmal nicht mit dem Erwerb: ihre edle Natur kann sich damit nicht amalgamieren » (*Ueber die Universitäts-Philosophie, Sämtliche Werke*, ed Deussen, Monaco, 1913, vol. IV p. 178).

²⁾ Ciò è confermato da quanto dicemmo circa l'amore. Quando è infatti che nell'amore interviene il danaro? Quando l'amore non è più un *piacere* (un *giuoco*), ma un *lavoro*.

della tesi suenunciata che quanto più il lavoro è sentito come cosa spiritualmente nulla o avversa e ripugnante, tanto più lo si dignifica e valorizza, e per converso, tanto più lo si svaluta, quanto più è avvertito (come nel caso del lavoro intellettuale) essere cosa atta a colmare l'anima, a dar un senso di pienezza alla nostra vita psichica, una cosa, insomma, rivestita di profondo significato spirituale. È la prova che le masse operaie avvertono che il lavoro propriamente detto (quale è il loro) si fa solo pel danaro, e che pagare il (cosiddetto) lavoro che si fa per gusto e passione, quale quello d'un poeta, d'un pittore, o d'un filosofo, è come pagare uno perchè passeggia, quand' anche passeggiando si stanchi.

Hanno ragione se si parte dal punto di vista, perfettamente legittimo, che solo ciò che vien fatto, non per soddisfare la passione e seguendo il nostro spontaneo impulso, ma contrastando all'una e all'altro, debba essere pagato, e debba esserlo appunto perchè il pagamento è il mezzo per determinarci ad agire in senso contrario alla passione e all'impulso. Ma questo punto di vista non scalfisce affatto la necessità del punto di vista opposto, che s'accampa con uguale perfetta legittimità nella sua sfera, pur non riuscendo, dal suo lato, a penetrare nella sfera del primo e a menomare la legittimità di esso: il punto di vista, cioè, che la *razionalità* la quale richiede che l'umanità si sviluppi nel campo intellettuale, artistico, scientifico, richiede dunque altresì che a tal fine compensi, ricchezze, onori, agi d'ogni sorta, siano, con tutta larghezza e senza contare — perchè come diceva Cellini, « le gatte di buona sorte meglio uccellano per grassezza che per fame » ¹⁾ — compartiti ad individui che, non lavorano, ma giuocano, ossia operano solo pel piacere che trovano in una certa attività, chè a tale categoria appartengono coloro che promuovono

¹⁾ *Vita*, ed. Lemonnier, p. 121.

quello sviluppo spirituale (anzi, come fa notare il Simmel, è necessario che in certi uffici ogni grado più alto importi minor lavoro e maggior compenso, e « motivi sociali e politici richiedono di frequente l'istituzione di posti che, o sono complete sinecure, o solo in casi rari esigono una reale attività »)¹⁾ e quindi che una parte del prodotto del lavoro sia sottratto a chi lavora *in senso propriamente detto* per darlo a chi giuoca; impedendo in tal guisa l'effettuarsi dell'altra *razionalità* che solo chi lavora in senso proprio, ossia agisce non per il piacere che trova nell'opera, ma con sacrificio del piacere, sia pagato. È, infatti, eternamente vero ciò che dice Schopenhauer: « müssige Hände geben thätige Köpfe »;²⁾ e più precisamente: perchè si abbiano « teste attive » occorre che le mani possano restare oziose. Opposte *razionalità*, adunque, ugualmente legittime, le quali, appunto perchè sono tali, appunto perchè sono entrambe esigenze della *ragione*, perchè stanno dentro il circuito di questa, perchè sono entrambe nel loro contrasto valide di fronte ad essa, ridimostrano che il problema è razionalmente insolubile.

Questo urto di razionalità, questo reciproco escludersi di cultura e lavoro, questa necessità che per la cultura debbano esservi persone compensate per far quel che loro piace, ossia per giocare, e che vivono lautamente a spalle di chi *propriamente* lavora — tutto ciò non è, naturalmente, ammesso dai vociatori della demagogia. Il proletariato, ossia il lavoro — dicono questi retori ed orecchianti, anche nei discorsi parlamentari — quando si sarà impadronito del potere politico-sociale e avrà assunto la direzione della cosa pubblica, produrrà la sua splendida forma di cultura come all'epoca dei Comuni e delle corpo-

¹⁾ *Einleitung in die Moralwissenschaft* (Cotta, 1911, vol. I p. 417). Si veggano le penetranti osservazioni di cui il Simmel accompagna questa constatazione.

²⁾ *Parerga und Paralipomena*, vol. II, § 125 (*Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. V pag. 270).

razioni. — Non v'è dubbio che anche durante un'era di esclusivo dominio proletario, una splendida cultura potrà prodursi. Ma come? Solo mediante il fatto che una parte del proletariato riesca a conservare a sè le larghe paghe state conquistate dal dominio proletario al lavoro, ma riesca a conservarsele sotto forma di redditi, assegni dello Stato, nuove specie di canonicati o altrimenti, riesca, vale a dire, a mantenerle a sè *senza lavorare*, e semplicemente in compenso del *giuoco* delle scienze, lettere ed arti. Ossia in dominio proletario la cultura potrà formarsi sempre soltanto, come oggi, mediante il costituirsi di due classi, quella che lavora e quella che giuoca e che trae dal lavoro della prima il compenso per il suo semplice giuocare. Tutto, in altri termini, se si vuole la cultura, rimarrà come ora; con la sola differenza di un cambiamento degli individui costituenti la classe che giuoca ed è pagata per giuocare. Ciò è precisamente avvenuto nell'epoca dei Comuni e delle corporazioni. I Medici originavano certo dalla classe operaia ed erano probabilmente da principio semplici lavoratori. Ma solo col distaccarsi dal lavoro, con l'abbandonare il lavoro propriamente detto, con l'assumere la parte direttiva (borghese) della produzione scaricando su altri il lavoro vero e proprio, giunsero a diventare un centro di alta politica e di smagliante cultura. Dov'è, in tutta la storia, il contadino, il fabbro, il muratore, che, restando tale, cioè proletario, sia insieme diventato poeta, scienziato, pittore, filosofo? Ma questo appunto bisognerebbe potesse avvenire di regola perchè si potesse parlare d'una cultura prodotta dal lavoro e dal suo dominio sociale. L'asserzione, adunque, che anche l'era di dominio proletario produrrà la sua grande cultura, è fondata sull'imprecisione e sull'equivoco. La cultura nasce sempre solo mediante il formarsi di due classi, lo staccarsi dalla classe lavoratrice di alcuni membri di essa e il loro costituirsi in classe borghese (sia pure con nome diverso), in classe, cioè, che vive a spese di chi lavora in senso proprio. Cul-

tura, prodotti d'alta cultura, e lavoro propriamente detto, non sono congiungibili nelle stesse persone. Non v'è mai una cultura del lavoro, della classe dei proletari, prodotta da questi in tale loro condizione e in essa perduranti; ma solo una cultura operata da persone che, originariamente appartenenti a quella classe, riescano a costituirsi in ceto particolare, abbandonando il lavoro propriamente detto per il giuoco e riuscendo a farsi pagare per questo. Ossia ancora per la nascita della cultura è indispensabile il formarsi delle due classi, la classe di chi giuoca, accanto a quella di chi lavora⁴).

Nè sarebbe ammissibile l'obiezione: in regime proletario, la cultura potrà però legittimamente ravvisarsi come formazione d'una società di lavoratori, come cultura del lavoro, perchè la classe di chi attenderà alla cultura, ossia giuoca, uscirà dai lavoratori, non, come oggi, dai borghesi. — Ciò non fa alcuna differenza. Sempre la cosa è avvenuta così. Poichè se si pensa alle origini umane, si scorge agevolmente che ai suoi primissimi inizi ogni società non potè essere che di lavoratori, tra i quali successivamente si produssero le differenziazioni sociali e culturali. Queste differenziazioni dettero origine alle classi e alla

⁴) Le considerazioni di Kropotkin nell'opuscolo *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, non molto tempo fa tradotto in italiano (Casa Editr. Sociale, Milano) — opuscolo che non è altro che una delle solite romantiche delineazioni di paradisi sociali — tali considerazioni, dico, serviranno, se mai a provare la congiungibilità di cultura e lavoro solo per quando riguarda la cultura scientifico-tecnica, ma non sfiorano nemmeno la questione nel suo punto essenziale: quello che le grandi opere intellettuali (le quali sole formano la grande cultura e il grande incivilimento) nascono soltanto quando una mente vi è a lungo interamente assorbita e perciò quando può essere libera dalla necessità dell'attenzione a qualsiasi altra cosa, anche ad un lavoro manuale, che, pur nella sua elementarietà psichica, tiene a sè vincolato lo spirito e gli impedisce di sprofondarsi tutto nella sua idea ed elaborarla. A ciò occorre la possibilità della disattenzione a tutto il resto. Appunto le celebri *disattenzioni* dei grandi pensatori lo provano, e provano che cosa sarebbe per essi il lavoro manuale.

borghesia avente oggi il monopolio della cultura e che è pure uscita dai lavoratori (veri e propri) originari. Dire che in dominio proletario, la classe che attende alla cultura uscirà dal proletariato, non è se non dire che con la conquista proletaria, non già scompariranno le classi (il che avverrebbe solo se tutti lavorassero di lavoro vero e proprio, ossia se sparisse la cultura e la civiltà), ma che tornerà ad iniziarsi un nuovo processo di ciò che è sempre avvenuto, ed è per la cultura indispensabile, cioè della formazione delle due classi, di chi giuoca e di chi lavora.

**Solo nel giuoco l'uomo
è veramente uomo.**

Data la distinzione stabilita tra giuoco e lavoro (propriamente detto), ne consegue che tra i due solo il giuoco è degno dell'uomo, solo il giuoco è quello in cui l'uomo è veramente uomo e raggiunge la sua superiorità e libertà spirituale: infatti il giuoco è l'esplorazione d'un'attività fatta unicamente perchè si vuole e si ama quest'attività stessa, non perchè si è coatti a voler agire soltanto pel fatto che si vuole anche un certo fine diverso dall'agire medesimo, fine del quale questo forma la condizione. È dunque, il giuoco un'attività che ha in sè il suo principio e il suo fine, che si regge in sè e per sè, senza motivi estranei, cioè è libera. In essa l'uomo fa quel che direttamente vuole ed ama, cioè il suo spirito si muove nella più perfetta libertà, non sottostà a gioghi e costrizioni, è padrone, gode del suo fare proprio quel che vuole, della piena coincidenza del volere col fare; e in tal guisa attinge la zona della vera e propria spiritualità umana. Perciò giustamente lo Schiller, sostenendo che l'arte è giuoco, e a dimostrazione che tale identificazione non impicciolisce il concetto dell'arte, scrive: « In ogni circostanza in cui l'uomo si trova, è appunto il giuoco e soltanto il giuoco, che lo rende completo

e dispiega d'un sol tratto la doppia natura di lui. L'uomo giuoca soltanto quando egli è uomo nel più pieno significato della parola, ed è soltanto uomo completo quando giuoca ». Ciò, egli aggiunge, acquista un più profondo significato quando lo si applica al dovere e al destino. E per questo i greci liberavano la fronte degli Dei dall'atmosfera della serietà e del lavoro, li svincolavano « dai legami d'ogni scopo, d'ogni dovere, d'ogni cura, e facevano dell'ozio e dell'indifferenza il beato destino della condizione divina: semplice nome umano questo per significare l'esistenza più libera ed elevata. Tanto la coazione materiale delle leggi naturali, quanto la coazione spirituale delle leggi morali, si perdeva nel loro concetto superiore di necessità, che abbracciava contemporaneamente entrambi i mondi, e dall'unità d'entrambe quelle necessità proveniva ad essi per la prima volta la vera libertà. Animati da questo spirito, essi cancellavano dalla fisionomia del loro ideale insieme con l'inclinazione ogni traccia di volontà, o, meglio, le rendevano entrambe impercettibili, perchè sapevano congiungerle entrambe nel più intimo vincolo » ¹⁾).

Ciò non avrebbe potuto scrivere lo Schiller se a fondamento di queste sue idee non ci fosse stato, quantunque solo tacitamente, quella che noi abbiamo lumeggiata, cioè che, non solo l'arte, ma la scienza, la filosofia, la politica, ogni attività, in una parola, che noi esplichiamo unicamente per l'appagamento che l'esplicarla ci dà e senza secondi fini e calcoli ulteriori, nella quale quindi la necessità o coazione diventa libertà, perchè quel che siamo premuti di fare è precisamente quel che amiamo fare, e nella quale infine spariscono l'inclinazione e la volontà, come moventi ciascuno per sè stante, perchè si fondono in un unico movente e in un'unica direzione — ogni attività di tal sorta appartiene alla categoria del giuoco.

¹⁾ *Über die esthetische Erziehung des Menschen*, XV Brief.

Si può anzi (e, del resto, svolgendo un cenno, per quanto oscuro, dello stesso Schiller) andare più in là e dire che la morale superiore non si forma e non si regge se non mediante il risultare in essa la vita un puro e semplice giuoco. Solo quando si riesce ad ascendere al punto di vista dal quale non si mette più la decisiva importanza sulle cose, sui beni, sul contenuto, sulla materia, sulle vicende della nostra vita, ma tutto questo ci risulta, per usare l'espressione stoica, in potere d'altri, estraneo a noi; — solo quando l'importanza capitale si colloca invece sul come noi ci comportiamo in presenza di quelle cose, beni e vicende, indifferenti in sè quali si siano — solo quando così ciò che ci interessa è unicamente l'attività che spieghiamo per la soddisfazione dello spiegarla, senza calcolo di risultati secondi e ulteriori da ottenere con essa, il far cioè bene la nostra parte di re o di schiavo, di ricco o di mendico, con piena indifferenza circa la questione quale di queste parti ci sia toccata, precisamente come il bambino gode ugualmente nella pura esplicazione della sua attività di giuoco col cerchio o con la palla, con questo o quel compagno, facendo il soldato tedesco o l'italiano, il brigante o il carabiniere — solo così raggiungiamo lo stadio più alto di moralità, quello che formò la mira più assidua dell'etica greca in tutte le sue fasi e scuole e a cui più d'ogni altra si approssimò lo stoicismo ¹⁾. Ma questo è appunto considerare la vita come giuoco, il che, adunque, e non il considerarla, secondo i moralisti per solito raccomandano, come cosa grave, seria, solenne, sembra assicuri la moralità più elevata. — Troviamo l'espressione forse più risoluta e viva della necessità per una morale supe-

¹⁾ Questo punto, che il concetto centrale dell'etica greca consistesse nell'identificazione della vita col giuoco, e che su tale identificazione si fondasse l'idea di libertà interiore che quell'etica massimamente propugnava, è assai bene messo in luce da H. GOMPERZ: *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit* (Jena 1915; specialmente p. 15, 150, 174, 183, 218).

riore di tale concezione della vita come giuoco, appunto nel più alto ed efficace dei moralisti greci, Epitteto. « Le cose sono indifferenti; ma l'uso di esse non è indifferente. In qual modo adunque l'uomo potrà insieme preservare la fermezza e la tranquillità dell'animo, nonchè la diligenza, per modo da non trattar le sue cose nè precipitosamente nè trascuratamente? Imitando quelli che giuocano ai dadi. Indifferenti sono i punti, indifferenti i dadi. Come sapere qual dado uscirà? Usare perciò diligentemente e abilmente il dado che esce, questo è il mio compito. Così nella vita precipuo compito è quello di distinguere e discernere le cose, dicendo: le cose esterne non mi appartengono, ma mi appartiene la volontà. Dove cercherò il bene e il male? All'interno, in ciò che mi appartiene.... E che? Si deve trattar queste cose con negligenza? Per nulla....; ma da un lato con diligenza, perchè l'uso di esse non è indifferente, dall'altro con animo fermo e non turbato perchè la materia è indifferente.... Tu vedrai fare lo stesso da quelli che giuocano bene alla palla. Nessuno di loro si preoccupa della palla, come d'un bene o d'un male, ma del gettarla e del riceverla. Quindi in ciò si pone tutta la solerzia, in ciò l'arte, la celerità, la destrezza, se io, senza tendere la veste, la riceverò e se l'altro la prenderà quando io la getto. Che se la riceveremo e la getteremo con agitazione e timore, dov'è più il giuoco?... Perciò Socrate sapeva giuocare alla palla. Come? Giuocare in giudizio.... Così scherzava egli, come se giuocasse alla palla. Ora quale era quivi la palla? La vita, la prigionia, l'esilio, il bere il veleno, la separazione dalla consorte, l'abbandono dei figli orbatì del padre. Queste erano le poste di cui si giocava; nondimeno egli giuocava e gettava la palla abilmente. Così anche noi dobbiamo usare somma diligenza, come nel giuoco della palla; ma anche indifferenza come si trattasse d'una palla » ¹⁾).

¹⁾ Diss. II, 5.

In tal guisa, adunque, non solo quelle più nobili attività umane, che sono la poesia e l'arte, la scienza e la filosofia (la vita di Socrate, questo prototipo del filosofo, non consistette, altresì, nella trascuranza e nell'abbandono del suo lavoro di scultore per il giuoco delle chiacchiere filosofiche?) ma la più ardua e eccellente fra tutte, l'etica, rientra nella categoria del giuoco: si esplica nella sua massima altezza, e realizza quella completa libertà dell'uomo dalle cose su cui essa morale superiore si fonda e in cui anzi consiste, solo là dove essa si manifesta come un giuocare con la vita.

Insomma e in generale, per usare il modo con cui il Simmel esprime il significato del giuoco; giuocare significa che quelle funzioni le quali di solito servono ai contenuti reali della vita, sono esercitate senza questi contenuti e in modo puramente formale. Quel gareggiare, lottare, costruire, distruggere, che è richiesto dai fini reali della vita, avviene nel giuoco in grazia di contenuti o di fini puramente ideali, o, più esattamente, nemmeno in considerazione di questi, ma solo pel piacere della funzione, dell'agire soggettivo, non caricato di nessun contenuto che stia al di là di questo stesso agire. « Solo nel giuoco, cioè quando il nostro agire circola soltanto in sè, trova l'appagamento soltanto in sè, noi siamo assolutamente noi stessi, siamo interamente *uomo*, vale a dire funzione spirituale, che non s'appropria d'un contenuto in qualsiasi senso concreto » ¹⁾.

Viceversa, il lavoro (propriamente detto) è schiavitù e quindi negazione assoluta della spiritualità propriamente umana. Nel lavoro, infatti, la nostra attività si esplica, non per il piacere che proviamo ad esplicitarla, ma sotto la pressione e il comando d'un fine diverso da essa attività del quale questa è la condizione. Operiamo, non per il gusto dello stesso operare, ma per i risultati che con questo ci ripro-

¹⁾ SIMMEL, *Kant* (Monaco e Lipsia, 1915, IV ediz., p. 164).

mettiamo. Soggiaciamo al comando di qualcosa di diverso e d'esterno dalla nostra voglia spontanea e diretta d'esercitare un'attività, come nel giuoco: al comando, cioè, del bisogno o del desiderio di quel fatto successivo ed estraneo all'attività stessa, che è ciò che essa ci procaccerà. Sotto l'impero di questo comando, che proviene dal di fuori della sfera della nostra attività, ci pieghiamo, siamo coartati, reprimiamo la nostra voglia d'un'altra attività nella cui semplice esplicazione troviamo gusto, esplichiamo invece di essa quell'attività che, senza il compenso (cioè, senza la pressione o il comando, estraneo ad essa, che il desiderio o il bisogno del compenso esercita su noi) non eseguiremmo. Siamo, dunque, in istato di preta eteronomia o schiavitù, come, invece nel giuoco siamo in istato di preta autonomia o libertà. Ed è certo perchè un ordine di considerazioni analogo stava in fondo al suo pensiero che Platone, *Leggi* 803 C, D, dice che l'uomo, giocattolo com'è della divinità, deve, conformandosi a questo suo modo di essere, passare la vita giuocando i più bei giuochi (παίζοντα ὁ τι κάλλιστος παιδιάς), che la retta maniera di vivere sta nel vivere giuocando (παίζοντα ἐστὶ διαβωτέον) e che questi giuochi devono essere le sagre, i canti, le danze (θῶντα καὶ ᾄδοντα καὶ ὀρχούμενον).

Il carattere di « fine a sè » dell'uomo condanna il lavoro.

Perciò, il principio kantiano « agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona come nella persona d'ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo », o non significa nulla, ovvero nega ed uccide, non soltanto, come di primo acchito parrebbe, la schiavitù, ma altresì il lavoro — appunto perchè lavoro e schiavitù sono la stessa cosa.

O non significa nulla. Non esclude, infatti, la formula, che spesso l'umanità sia trattata anche come mezzo. E come potrebbe escluderlo esplicitamente? Negherebbe, allora, in quella forma chiara e senza equivoci da cui Kant qui e sempre rifugge, la legittimità d'ogni rapporto di lavoro propriamente detto. Richiederà, quindi, la formula soltanto questo, che l'umanità sia sempre trattata *anche* come fine. Si supponga, ora, il caso della schiavitù. Della schiavitù certamente — pare di poter dire — quella formula è l'assoluta condanna. Così ci appare, perchè la schiavitù vera e propria è un fatto appartenente a una morale e ad una politica interamente tramontate, e che la nostra coscienza etica e giuridica ha interamente eliminato da sè. Ma un padrone di schiavi avrebbe potuto dire: io rispetto la formula kantiana, perchè tratto i miei schiavi bensì *anche* come mezzo, però insieme *altresì* come fine, dal momento che concedo loro un trattamento tale che permette loro di vivere, mediante il quale quindi essi possono realizzare il loro fine più grande, la vita, e, per di più, quasi sempre, certe libertà, come quella di dormire, d'aver figli, di formarsi un peculio ecc. Viceversa, l'attuale rapporto tra domestici e padroni, per il fatto che ci è familiare e necessario, ci sembra ben lungi dall'offendere il principio morale kantiano ed essere perfettamente compatibile con esso. Ma tutto il tempo — ossia tutta la vita — della donna di servizio (tranne poche ore alla settimana) è sottratta alla sua libera disponibilità e le è assorbito dalla casa ove serve: nessun momento essa ha interamente e sicuramente per sè. Qual più evidente caso dell'uso d'una persona umana solo come mezzo? Ed ecco, adunque, come il rapporto tra il domestico e padrone pare anche condannato dalla formula kantiana. Così nel rapporto di lavoro tra industriali ed operai. L'industriale può dire: io tratto i miei operai non solo come mezzo, ma anche come fine, perchè essi hanno un salario ed ore di riposo che permettono loro di vivere e godere della

vita. L'operaio può dire: questo ordinamento sociale mi ruba tante ore al giorno in un lavoro che non presenta *per me* nessuna attrattiva, che io sento evidentemente di eseguire *per altri* e a profitto d'altri, che dunque non è affatto *mio fine*, nel quale perciò non sono fine, ma mezzo, e in cui quindi la parte migliore del mio giorno, ossia della mia vita, se ne va nell'essere semplice mezzo. Sulla base della formula kantiana entrambe le tesi sono giustificate. E insomma: io carico scendendo dalla stazione la mia valigia sulle spalle d'un facchino. Egli è certo mio mezzo. È anche fine, perchè lo pago? Allora, lo era anche lo schiavo, perchè il padrone lo nutriva. Era solo mezzo lo schiavo, non ostante che il padrone lo nutrisse? Allora, lo è anche il facchino, fin tanto che porta la mia valigia, nonostante che io lo paghi. « Se io (osserva giustamente il Simmel) mi obbligo all'effettuazione d'un servizio, per quanto lungo e pesante, la società impone l'esecuzione di questa limitazione di volontà, che tuttavia è manifestamente una parte della schiavitù, dell'assoluta limitazione di volontà » ¹⁾.

Tutto ciò dimostra che la formula kantiana non dice nulla, perchè, come tutte le altre proposizioni di Kant, è un'assoluta e vuota genericità. E ce lo ricon-

¹⁾ *Einleitung in die Moralwissenschaft* (Cotta, 1911, vol. II, p. 260). Del resto, anche in ogni altro rapporto coi nostri simili, diverso da quello economico della prestazione d'opera, in ogni relazione sociale o di conoscenza, noi (come, con l'abituale sua profondità, rileva Schopenhauer) tendiamo a cercare in che cosa la persona con cui siamo in relazione, con cui facciamo conoscenza, possa giovare ai nostri fini; tendiamo, cioè, a considerarla tutti e sempre come mezzo soltanto; e se siamo certi che taluno ci è e ci sarà sempre assolutamente inutile, non ce n'importa più nulla. « Wir in Jedem, der uns vorkommt, wie instinktmässig, zunächst nur ein mögliches Mittel zu irgend einem unserer stets zahlreichen Zwecke suchen. Bei jeder neuen Bekannschaft ist meistens unser erster Gedanke, ob der Mann, uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er dies nun nicht kann; so ist er den Meisten, sobald sie sich hievon überzeugt haben, auch selbst nicht ». (*Grundlage der Moral* ecc.; in *Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. III p. 633.)

ferma il fatto del cambiamento di significato e portata che essa acquista in seguito al mutarsi di condizioni sociali, e il suo persistere a poter reggere ed applicarsi a condizioni sociali le più diverse. È per solito soltanto quando interviene una ribellione e questa riesce vittoriosa, che, *dopo*, tutti riconoscono come facente parte del fine dell'uomo in universale un elemento, un'attività, una facoltà, il cui disconoscimento riguardo a taluni individui nessuno *prima* sognava potesse offendere il carattere di fine a sè dell'uomo. In un tempo in cui esisteva la schiavitù, questa (come vedemmo) poteva benissimo apparire compatibile con quella formula. Non lo sembra più ora, unicamente perchè la schiavitù è di fatto caduta. Ed ora pochi dubitano che con quella formula sia compatibile il servizio domestico o il salariato, anzi la maggior parte ritiene che questo in confronto con la schiavitù sia stato appunto il trionfo di quella formula. Ma se una profonda rivoluzione sociale facesse domani sparire il salariato per il comunismo, ecco che si renderebbe improvvisamente evidente che essa formula condannava appunto il salariato e si realizza solo nel comunismo. E non è detto che il processo si fermerebbe e che dopo una nuova indeterminabile rivoluzione sociale non apparirebbe che anche l'ordinamento comunista conteneva elementi condannati da quella formula e che solo nel nuovo assetto essa impera a suo agio. E così via all'infinito. E con una continua vicenda alterna. Infatti mentre alcune condizioni, finora non riconosciute come facenti parte del fine a sè dell'uomo, vengono, mediante una rivoluzione, rivendicate e conquistate quali elemento di esso, altre, che come tali erano già presenti, restano obliterate o sopprese dalla sfera dei fattori necessari a formare dell'uomo un fine a sè. Così la libertà di coscienza e di culto, indeclinabile appartenenza dell'uomo in quanto fine a sè nel mondo antico, sparisce nel medioevo, cioè la sua presenza non è più considerata necessaria a costituire dell'uomo un fine a sè, nè la sua mancanza è ravvisata

come una mortale lesione di questo; e torna poi invece con l'epoca moderna a far parte del fine a sè umano. Così oggi la libertà individuale di lavoro, conquistata come appartenente al fine a sè dell'uomo all'uscire dal medioevo, sta per essere soffocata dai sindacati, cioè la sua mancanza e soppressione non viene più avvertita come tale che privi l'uomo del carattere di fine a sè. Anzi spesso (come quest'ultimo esempio dimostra) l'eliminazione, dalla sfera degli elementi formanti dell'uomo un fine a sè, d'uno di essi elementi, apparisce come un progresso; — tanto il concetto di questo è incerto, o, meglio, tanto esso è una mera apparenza che, per qualunque via, si raggiunge, di cui qualunque evento ci può dare l'illusione o la suggestione. E forse nessuna rivoluzione per il riconoscimento d'un nuovo elemento del fine a sè dell'uomo si può compiere, senza che altri elementi di questo già presenti siano cancellati. In ogni rivoluzione o nuovo ordinamento in tal guisa si perde necessariamente da una parte quel che si conquista dall'altra. Eterna vicenda di conquista di condizioni non presenti nel fine a sè umano, di abbandono di quelle presenti, riconquista di quelle abbandonate e riabbandono di quelle riconquistate, che forma l'aspetto proprio dell'ambito economico di quel moto vano, o piuttosto semplicemente apparente, che è la storia.

O, dunque, da un lato, quella proposizione — espressione del più puro e vuoto formalismo — non vuol dir nulla perchè vuol dir tutto e si applica a tutto; ovvero se, fuor degli equivoci, vuol dire qualcosa di concreto essa significa negazione della legittimità morale e razionale del lavoro propriamente detto.

Per avvertirlo chiaramente, si noti che, da una parte, la schiavitù non può mai esistere, perchè non v'è mai soppressione *totale* della libertà (cioè del poter fare qualcosa a proprio libito) se non con la morte. D'altra parte una soppressione parziale di questo poter fare a proprio libito c'è evidentemente sempre nel lavoro, anzi il lavoro propriamente detto

ha per caratteristica appunto tale soppressione. La schiavitù, dunque, come categoria fissa e ben delineata e circoscritta a quel determinato regime di lavoro che esisteva nel mondo greco-romano o in alcuni Stati americani, non ha senso. Tra colui che si denominava schiavo e chi lavora non v'è alcuna differenza qualitativa, ma solo una quantitativa. Si tratta unicamente del maggior o minor tempo in cui uno a confronto dell'altro può fare a proprio libito, disporre liberamente e anche a capriccio delle sue ore. Lo Jhering avverte che i romani chiamano lo schiavo *homo*; esso era l'uomo e niente di più, cioè l'animale, la bestia da soma ¹⁾. Ma l'appellativo con cui noi ancora oggi designiamo i domestici, cioè « il mio uomo » « la mia donna », mostra in questi, consacrato e rivelato dal linguaggio, il medesimo fatto presente in colui che si chiamava nell'antichità con la medesima espressione di *homo*, ossia la schiavitù.

Senonchè si badi che identificando così chi lavora, nel periodo in cui lavora, allo schiavo, non facciamo alcuna distinzione tra chi lavora come salariato e chi lavora per conto proprio, sia oggi come padrone, sia domani come membro della collettività operaia o contadina che si sia impadronita delle officine o dei campi. Solo nelle teste superficiali della demagogia socialcomunista tale distinzione può prendere peso. In realtà si tratta anche qui solo d'una distinzione non di essenza e qualità, ma di quantità e di piccola quantità. Si tratta, cioè, di guadagnare un po' più o un po' meno col lavoro. Ma il carattere fondamentale del lavoro — cioè il non poter fare a proprio libito, lo

¹⁾ *Der Zweck in Recht* (Lipsia, Breitkopf & Härtel, V ediz. 1916 vol. I. p. 188) — Proprio in uno degli *interdicta retinendae possessionis*, nell'interdetto *utrubi*, troviamo depositata nel linguaggio ufficiale questa identificazione di « homo » e « servus » così finemente messa in luce e commentata da JHERING. « Praetor ait: utrubi hic homo quo de agitur, majore parte huiusce anni fuit, quominus in eum ducat, vim fieri veto » (1, *De utrubi*, Dig. XLXIII, XXXI).

spiegare un'attività non per il gusto di spiegarla, ma perchè costretti dal comando del desiderio o del bisogno delle cose che mediante essa ci procacceremo — questo, che è il carattere essenziale della schiavitù — permane immutato così nel lavoro a sistema di salariato come in quello a sistema di « dittatura del proletariato », e rende non solo il primo, ma anche il secondo, un fatto che va, non contrapposto all'antica schiavitù, ma collocato nella medesima classe con essa; chè la questione è sempre la medesima: potere o no disporre di sè a proprio gusto e beneplacito; e ciò è impossibile anche in regime di lavoro comunista, e solo sarebbe possibile se l'intera vita dell'uomo potesse ridursi a quell'attività nella quale unicamente, come si vide, ciò si realizza, ossia al giuoco.

Da ciò (sia rilevato di passaggio) la vacua ed assurda rettorica della disposizione con cui i codici sorti dalla rivoluzione francese negano la facoltà di farsi schiavo, quasichè il dover lavorare fosse altra cosa dal farsi schiavo, quasichè l'eventuale soppressione delle classi agiate e l'universalizzazione del lavoro fosse, dunque, altra cosa dall'universalizzazione della schiavitù, quasichè il lavoro per chi oggi vi è costretto, ed eventualmente domani per tutti, fosse mai altra cosa dall'« obbligare la propria opera all'altrui servizio » (cioè un'attività che non si fa pel gusto di farla, ma per il compenso che, servendo essa ad altri, ce ne verrà attribuito), non « a tempo » ma per sempre e per tutta la vita, con questo a svantaggio d'un ipotetico futuro sistema comunistico o di dittatura proletaria, che tale obbligazione della propria opera all'altrui servizio per sempre e per tutta la vita, avrà allora luogo, non per molti, ma per tutti, ossia tutti, anzichè soltanto molti, saranno schiavi; quasichè, infine, il punire « chiunque riduce una persona in schiavitù », non sia, specie se si aggiunge la vaga espressione « o in altra condizione analoga » (come infatti, negare almeno l'*analogia* del lavoro con la schiavitù?), non sia, diciamo, se non l'irrogare una

punizione al far lavorare, o meglio scagliare una condanna e una protesta imbelli contro il fato ed il fatto naturali e sociali, irrazionali e antispirituali, ma indeprecabili, che condannano l'uomo al lavoro, ossia alla schiavitù, e contro i quali non valgono argomenti razionalistici nemmeno suffragati dalle disposizioni e dai fulmini della legge ¹⁾. E una nuova volta, così, già sin d'ora, la radicale insolubilità del problema nella sua ragione più profonda ci si para dinanzi.

Ciò posto, la formula kantiana, se le si dà un significato non equivoco, nega, diciamo, ogni giusti-

¹⁾ Si cfr. gli art. 1628 del Cod. Civ. it. e 600 Cod. Pen. — Del resto ogni obbligazione giuridica è schiavitù; e vani sono gli sforzi dei giureconsulti per palliare questo suo carattere. Non giova dire col Savigny che le prestazioni, oggetto dell'obbligazione, « stets in Verhältniss zum ganzen Umkreis der Freiheit des Schuldners als ein Minimum erscheinen », che quindi « die in der Obligation enthaltene Unfreiheit gedacht werden kann, ohne di Persönlichkeit des Schuldners selbst aufzuheben »; come non giova dire che l'obbligazione riguarda sempre singole azioni (*Das Obligationsrecht*, Cap. I, § 2, Berlino, 1851, vol. I p. 6-7). Un contratto di lavoro o d'impiego manuale o intellettuale (o anche una serie di successivi contratti di lavoro, resi necessari dal bisogno di vivere) che astringe a prestazioni le quali assorbono le migliori ore del giorno, ossia la migliore e maggiore parte della vita, non si può sostenere si riferisca ad un *minimum* rispetto al cerchio totale della libertà d'un individuo. Nè importa che si tratti di prestazioni singole, se queste (siano quelle d'un muratore che si obbliga a costruire un muro, o d'un capodivisione che deve stare otto ore in ufficio, o d'un professionista così detto libero che dia consulto dalla mattina alla sera) mi assorbono tutto o quasi il mio giorno. Nemmeno giova insistere chiarendo che mediante l'obbligazione « ciò che si assoggetta è l'azione, la *prestazione*; dal che deriva una limitazione, ma non mai un assoggettamento della libertà ». (SIMONCELLI, *Istituzioni di Diritto privato italiano*, Roma, Athenaeum, 1921 p. 260). Sempre anche nella schiavitù propriamente detta, si assoggetta soltanto l'azione, e sempre, anche nella più rigorosa schiavitù, c'è solo una limitazione della libertà (p. e. la libertà di compiere le funzioni fisiologiche rimane anche agli schiavi). Il solo assoggettamento completo della libertà è la morte. Tra schiavitù propriamente detta e obbligazione non v'è dunque differenza di natura, ma solo di grado. (Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2ª ediz. pagg. 165-168).

ficazione e legittimità morale del lavoro vero e proprio in generale. Chi è costretto a destinare il meglio della sua giornata, cioè del suo tempo, ossia della sua vita (e siano pure anche le otto o le sette o le sei ore, e lavori egli come salariato o padrone o membro del proletariato dittatore che percepisca e divida l'intero provento del lavoro) ad un lavoro che gli pesa, che forse odia, o che solo lo annoia, per cui non ha interesse diretto, ma solo l'interesse indiretto del guadagno che da esso ricaverà, lavoro che quindi non farebbe anche senza essere pagato e per voglia spontanea, che non è un'attività che lo appaghi pel solo gusto di esercitarla — costui, si può forse dire che sia trattato come fine? No; manifestamente nell'atto del suo lavoro egli è semplice mezzo; la sua vita, il suo *io*, in quanto presi nel lavoro, non appartengono più a lui, perchè egli non ne può fare ciò che vuole; essi sono mezzi, sia pure mezzi per un risultato (ulteriore ed esterno alla sua attuale attività-lavoro) ch'egli stesso percepirà e godrà; sia pure, cioè, mezzi della sua stessa vita e del suo stesso *io*, della sua vita e del suo *io* d'un altro momento. O, come anche si può dire, il suo spirito, intanto che egli lavora, è costretto a servir di mezzo a suoi elementari bisogni organici come quello di vivere; per quanto i bisogni siano suoi egli è sempre soltanto un mezzo.

Che, adunque, la formula kantiana, se interpretata senza equivoci, suoni condanna del lavoro in generale, è la riprova che il lavoro è schiavitù. Quindi veramente sempre e d'ogni lavoro si può ripetere ciò che diceva Carlyle di quello delle turbe fosche e affamate che popolavano la Francia alla vigilia della rivoluzione, che cioè per far girare la macina del lavoro bisogna aver gli occhi bendati, a quella guisa che il cavallo, incappucciato e reso cieco perchè sia mansueto, fa girare la ruota del pozzo ¹⁾.

¹⁾ *Rivol. franc.* I, 2. Perciò, in fondo, giustamente, Nietzsche ragiona così: poichè è indispensabile che siano eseguiti molti

Lavoro e contemplazione.

Il lavoro propriamente detto è dunque schiavitù e quindi irriducibilmente ripugnante all'essenza umana. Soltanto nel giuoco, o lavoro-giuoco (quello dei bambini che si rincorrono, anche fino a sudare, dei giovani che si danno allo sport, anche sino alla fatica, dell'artista o del pensatore, che spesso fino a stancarsi, compone versi o musica, dipinge, investiga, riflette, scrive intorno a problemi di scienza o di filosofia) l'uomo è libero, fa di sè quel che vuole, quel che ama di fare, il suo spirito si espande in modo pienamente autonomo, ed egli è, così, veramente uomo, adempie il destino più alto e nobile dell'umanità. Nel giuoco, e in un'altra funzione. Come nel giuoco l'uomo esplica la sua attività pel solo gusto che l'esplicarla gli dà, e perciò appunto è libero e quindi propriamente uomo, così un'altra funzione soltanto egli esercita unicamente per la voglia e il gusto di esercitarla, senza calcoli ulteriori e secondi fini, ma perchè in essa e nell'esercitarla si soddisfa e si esaurisce il suo impulso e il suo obbiettivo: quella di percepire, guardare, curiosare, osservare le cose, assistere allo svolgersi di avvenimenti e spettacoli, vedere e conoscere. Tale funzione, che comprende il bighellonare per le strade contemplando le vetrine dei negozi e la gente che passa, le chiacchiere, la conversazione, il sentire cosa gli altri sanno, hanno visto, pensano, lo scambio di idee, la lettura dei giornali compresi i fatti di cronaca,

lavori grossi, è anche indispensabile che esistano uomini che vi si sottopongano; se cresce nel lavoratore il bisogno della cultura superiore, egli non può più, senza soffrire, fare tali lavori; « si sforza di ottenere l'ozio, ed esige non l'alleggerimento del lavoro, ma la liberazione da questo, cioè vuole addossarlo a qualcun altro ». La parificazione attuale della cultura dei lavoratori con quella dei capitalisti fa sì che « l'esigenza d'un logorante lavoro meccanico desta il sentimento della sollevazione » (*Morgenröthe*, Nachlass; *Werke*, ed. tasc., vol. V, pag. 385).

la lettura dei romanzi, il teatro, le visite ai musei, l'amore per la natura, lo studio dei problemi scientifici, politici, filosofici, la meditazione — si può in generale chiamare contemplazione. Il giuoco e la contemplazione, queste adunque sono le uniche due funzioni specificatamente umane.

Chi si sentisse tentato di obbiettare che la contemplazione è condannevole e disutile ignavia, il risultato d'una biasimevole inclinazione all'inazione, all'inerzia, alla mollezza, allo star con le mani in mano, il prodotto dell'antisociale mentalità mistica del monaco medioevale o del fachiro indiano; chi si sentisse perciò tentato di opporvi, come sana visuale dell'uomo fattivo ed energico, il dovere, verso sè e verso la società, del lavoro; mostrerebbe che non sa approfondire uno sguardo critico negli apoftegmi della morale corrente e che questi hanno ormai senza riparo imprigionato la sua mente, velatane la chiarezza, datavi una tonalità inferiore e bassa. Poichè il dichiarar cosa preferibile e moralmente superiore alla facoltà di godere gli spettacoli naturali, di gustare le produzioni dell'arte, di interessarsi alla scienza e ai problemi speculativi, di tener gli occhi aperti sullo spettacolo del mondo e osservare che cosa vi accade, di meditare, pensare, lasciar vagare il proprio pensiero, sognare, o semplicemente di guardarsi intorno oziando, il dichiarar preferibile e superiore a tutto ciò il lavoro, il passare otto o quattordici ore della giornata nella fabbrica o nella bottega, nel fondaco o davanti il libro dei conti (sebbene, come accenneremo anche più innanzi, molto di ciò possa diventar giuoco e così spiritualmente fino ad un certo punto giustificarsi) rivela una irreparabile distorsione e abbassamento mentali, prodotti dall'influenza di quelle falsità e contraddizioni imperanti nella coscienza etica contemporanea circa il lavoro, di cui abbiamo precedentemente parlato. Perciò se a colui che, essendo ricco od agiato, continua nel lavoro, va l'ammirazione tributatagli dalla morale della società filisteia, va anche (quantunque spesso tale suo

lavoro possa diventare il suo *giuoco*, e in tal guisa ritrovare una, almeno parziale, legittimazione etica) il disprezzo con cui lo colpiscono molti spiriti nobili, come colui che è incapace di gustare una più elevata e disinteressata attività, che ha lasciato estinguere le sue facoltà superiori, la cui psiche, è diventata un mero automatismo e che non è più atto a sentir altro piacere che quello d'una serie di operazioni oramai resasi meccanica. Invece, la contemplazione, la fantasticheria oziosa, è, insieme col giuoco, l'attività specifica più nobile dell'uomo veramente tale, il suo più essenziale bisogno, la più propria vita del suo spirito. « Nous sommes trop affairés, trop encombrés, trop occupé, trop actifs ! Nous lisons trop ! Il faut savoir être oisifs. Dans l'inaction attentive et recueillie, notre âme efface ses plis. La rêverie, comme la pluie des nuits, fait reverdir les idées fatiguées et pâlies par la chaleur du jour. En se jouant, elle accumule les matériaux pour l'avenir et les images pour le talent. La flânerie n'est pas seulement délicateuse; elle est utile. C'est un bain de santé qui rend la vigueur et la souplesse à tout l'être; c'est le signe et la fête de la liberté ». Così, una delle più delicate anime contemporanee, l'Amiel ¹⁾, rivendica il carattere superiormente umano, consistente appunto nell'essere, come il giuoco, libertà, che ha l'ozio contemplativo di fronte al lavoro.

In ciò, nel riconoscere la superiorità della contemplazione sul lavoro, e la vita contemplativa come la sola specificatamente umana, Spinoza e Aristotele sono concordi. La *virtus* del primo, quella *virtus* che è una cosa sola con la *beatitudo*, è la vita intellettuale, la contemplazione; e l'*amor intellectualis Dei*, in cui essa *virtus* essenzialmente consiste, è la passione per comprendere la realtà, per « contemplare » l'Essere. E dei tre sistemi di vita che il secondo distingue in quasi tutti i suoi scritti di etica, quello

¹⁾ *Fragments d'un journal intime* (Ginevra, 1908, X ediz., vol. I, p. 52).

rivolto al piacere (ἀπολαυστικός), quello consacrato a una benefica attività sociale (πολιτικός), e quello di puro pensiero o contemplativo (θεωρητικός), egli, già, nella *Nicomachea*, proclama quest'ultimo superiore e solo degno dell'uomo, e nella *Politica* aggiunge che tale vita contemplativa è, essa, veramente, la vita « attiva », il dispiegamento di quella che si può propriamente dire essere la sola « attività » peculiarmente umana.

Supponiamo che dal fondo dell'oceano una conchiglia pensante emergesse per la prima volta alla superficie ed aprisse le sue valve alla luce; supponiamo che essa sapesse di poter rimaner solo per pochi istanti al cospetto dell'universo immenso e variopinto e di dover poscia ritornare per sempre negli oscuri e misteriosi abissi del mare. Come si potrebbe giustificare l'affermazione che, non, se mai, necessità brutta, ma dovere morale sia per questa conchiglia quello di dedicare quei pochi istanti al lavoro? Come si potrebbe sostenere che la sua stessa essenza di ente spirituale e pensante non esiga invece che essa li dedichi alla contemplazione del grandioso spettacolo che solo per un momento le si affaccia? E come si potrebbe tributare plauso e approvazione morale e dare la consacrazione d'una spiritualità superiore a quella conchiglia se il breve momento consacrasse al lavoro e non alla contemplazione? Ma l'uomo non è altro appunto che quella conchiglia emersa un momento sulla superficie della vita e che fra un istante scomparirà negli abissi. Come predicargli che sia per lui cosa morale e razionale dedicare principalmente quel rapido momento alla schiavitù del lavoro, e come non vedere che la razionalità, la spiritualità, la sua stessa essenza, il compito e il destino che questa gli assegna, esigono, invece, che egli eserciti verso le cose e sè stesso la funzione contemplatrice? Perciò giustamente Federico Schlegel opinava che solo nella santa passività l'uomo può ricordarsi del suo *io*, onde contemplare il mondo e la vita, e scorgeva quindi

nella pigrizia l'unico frammento di divinità che all'uomo sia compartito ¹⁾). In verità la nostra civiltà, e la morale che ne è scaturita, ci ha fatto disimparare l'ozio. Noi non sappiamo più, come sanno invece gli animali e i selvaggi (e in qualche misura, forse soltanto ancora qualche contadino semianalfabeta d'antico stampo), trascorrere lunghe ore in perfetta inazione, in ozio completo, senza fare assolutamente nulla. L'ozio ci pare il tormento maggiore; e anche quando non facciamo nulla, o passeggiando o in altra maniera analoga vogliamo ancora fare qualche cosa. Non solo ci siamo resi incapaci di ciò che, per la nostra natura originaria, non falsata, deviata, artefatta e ammaestrata come le scimmie che ballano, è una delle delizie maggiori, quella dell'ozio assoluto e perfetto, ma ci siamo anche resi del tutto incapaci di sopportar questo comunque. Ora ciò non depone affatto a favore d'un nostro progresso verso una spiritualità superiore. Lotze narra che un guerriero pellerossa ad un suo ospite bianco disse: « Ah, fratello, tu non conoscerai mai la felicità di non pensare a nulla o di non far nulla; questa, dopo il sonno, è la cosa che più d'ogni altra rapisce. Così noi eravamo prima della nostra nascita, così saremo dopo la morte. Chi diede ai tuoi il desiderio incessante di essere meglio vestiti e nutriti e di lasciare tesori ai loro figli? Temono forse che il sole e la luna non risplendano più su questi, che la rugiada delle nubi e i fiumi si disseccino, quando essi, i padri, se ne saranno andati? Essi non posano mai, pari ad una cascata. Quando hanno sarchiato un campo, ne vangano un altro, e quasi il giorno non bastasse, ne vedo che lavorano al lume della luna. Ma che ha mai la loro vita rispetto alla nostra, perchè questa non debba per essi valer nulla? Ciechi! La lasciano perdere. Ma noi viviamo nel presente. Il passato, noi diciamo, non è che fumo, che il vento soffia

¹⁾ Cit. da RICKERT, *Die Philosophie des Lebens* (Tubinga, 1920, p. 30).

via. Ed il futuro dov'è? Lasciateci dunque godere del giorno presente; domani esso sarà già lontano da noi». E il Lotze commenta: « Questo non è il discorso della stupidaggine. Al contrario, se ci stessee davanti in versi greci, noi ammireremmo in note latine la finezza con cui quegli schernisce l'assurdità dei vicini bianchi, tanti dei quali nella rapidità del procedere smarriscono il pensiero d'uno scopo » ¹⁾. Malauguratamente, il veleno divoratore del lavoro ci è entrato nel sangue, come il *Lernae virus echidnae* della camicia di Nesso; e veramente anche noi non possiamo più strapparci di dosso la camicia di Nesso del lavoro, chè insieme con essa ci stacciamo oramai brandelli della nostra stessa carne, e dobbiamo smaniare, furoreggiare, bruciare con essa irrimediabilmente aderente al nostro corpo. Infelici col lavoro, non sappiamo più essere felici senza di esso. *Nec tecum possum vivere, nec sine te*.

Quanto abbiamo detto poco sopra si applica naturalmente anche al lavoro degli « affari » e della « carriera », sebbene gli uni e l'altra possano ricuperare in parte il loro valore spirituale col diventare il nostro giuoco. Ma quando si vedono uomini per cui la vita si identifica con gli affari o con la carriera, anzi è da questa asservita e dominata, e che negli uni o nell'altra si dimenticano di vivere una delle due sole forme di vita specificatamente umane, cioè di esercitare la funzione contemplativa -- di oziare o vagare guardando i monti ed il mare; di lasciar correre il pensiero sul mondo, sulla vita, sulla morte, a sognare o meditare; di ascoltar musica, leggere versi, romanzi, filosofie -- si constata quanto abbiano ragione i moralisti positivisti di opporre alla morale religiosa che la paura dell'inferno futuro non ha mai vinto alcuna fervida passione presente. Un evento, per quanto indubbiamente certo, ma che stia qualche anno oltre oggi, si perde per noi in una specie di così

¹⁾ *Mikrokosmos* (Lipsia, 1880, vol. III, p. 119).

completa indefinitezza temporale, che sebbene l'evento sia immancabile, non solo non siamo più capaci di sentirlo tale, ma anzi praticamente è come fossimo certi del suo non accadere. Il condannato a morte per cui la morte è tra una settimana, passa gli ultimi giorni in quella terrificante situazione psichica che V. Hugo descrive nel libro di questo titolo, e per colui che viene condotto al supplizio gli ultimi minuti, soprattutto per la *certezza* assoluta dell'inevitabilità dell'annientamento che gli sta sopra, assumono quel colorito tremendamente tragico che così potentemente rende Dostoiowski in due dei primi capitoli dell'*Idiota*. Ma per noi che siamo tutti ugualmente condannati a morte, ¹⁾ perchè questa è soltanto forse un numero un po' maggiore di settimane o di ore più in là che pel « condannato », essa è come non esistesse. Bisogna proprio dire che non è vero, come si afferma, che a differenza degli animali, gli uomini *sappiano* che moriranno. In realtà, il loro saperlo è saltuario e superficiale, non mai chiaramente e profondamente presente. Epperò v'è, in sostanza, negli uomini la medesima incoscienza della morte che v'è negli animali. Solo così può avvenire che il pensiero della morte immi-

¹⁾ Come risuona frequente e profondo in Schopenhauer questo concetto che l'uomo è un essere che non dovrebbe esistere e che appunto per espiare la colpa della nascita e della vita è condannato a morte. « Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod.... Wenn man demgemäs den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Busse ist; so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte ». « Der rechte Mastab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, dass er eigentlich ein Wesen ist, welche sogar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüsst durch vielgestaltetes Leiden und Tod.... Sind wir doch nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Dies allegorisirt auch die Erbsünde. Wir büssen unsere Geburt erstlich durch das Leben und zweites durch das sterben ab ». *Die Welt* ecc. L. IV, Cap. 46 e *Parerga und Paralipomena* vol. II, Capitolo XII; in *Säm. Werke*, ed. Deussen, vol. II p. 663, vol V, pag. 328 n. 137).

nente e immancabile, non dissipi definitivamente, come pur parrebbe dover immediatamente fare, ogni tentativo di giustificazione razionale dell'asservimento della vita umana al lavoro, agli affari, alle carriere, e che non faccia a tutti scorgere in modo luminoso e ormai inconcusso come con ciò gli uomini sottraggono i brevi istanti della vita ad uno dei due soli scopi degni di essa, per destinarli ad un obbietto di cui, se lo si considera sotto la luce della riflessione che la morte sopravviene tra breve, si scorge tosto tutta la futilità.

In base ad una deduzione razionale da ciò che è l'essenza e quindi la destinazione dell'uomo, sembrerebbe dunque anzi imporsi la conclusione che il « dovere » di lui è il contrario di quel che circa il lavoro predica la morale corrente. Poichè non sembra « razionalmente » giustificabile che sopra una vita, dedotta quella incosciente dell'infanzia, d'una cinquantina d'anni, l'uomo ne debba consacrare almeno quattro quinti ad un lavoro che non lascia agio e libertà di vivere secondo lo spirito — cioè debba privarsi della vita almeno per una quarantina d'anni — per poter tutt'al più avere il tempo e la libertà di vivere per dieci o cinque, quando, a cagione della decadenza d'ogni facoltà fisica e intellettuale, non si sa più che fare della vita e sarebbe del tutto indifferente passarla oramai in un asilo di mendicità — in tal modo giustificando l'efficace sentenza di Seneca: « in aetate nostra, quod optimum, in primo est. Id exhauriri in aliis patimur, ut nobis faecem reservemus » ¹⁾).

Sembrerebbe, ancora, che « razionalmente » la conclusione dovesse essere che il lavoro va eseguito con la coscienza della sua nessuna importanza, con la coscienza che esso è una schiavitù banale imposta all'anima nostra, o, tutt'al più e in certi casi, con la coscienza che esso è un giuoco, il nostro giuoco da grandi. Del pari, sempre « razionalmente », sembrerebbe si dovesse concludere che ben piccolo è l'or-

¹⁾ Ad Luc. CVIII, 26.

goglio d'aver percorso una carriera unita, continua, coerente, ininterrottamente ascendente. « On parlait beaucoup au XV^e siècle — scrive un pensatore che tocca con semplicità tasti profondi — du faux-jaloux; c'est le faux actif qui attriste aujourd'hui les regards; c'est le funambule acharné à sa danse dans une destinée de carton peint, le vainqueur, l'homme sérieux, l'homme pratique, enfoncé dans un rêve plus creux que celui du pire fumeur d'opium » ¹). Sarà invece indizio d'animo superiore interrompere, con piena indifferenza, questo balletto eseguito tra le quinte di cartone dipinto della nostra vita pratica, che è la carriera; ricominciare un'altra, riprendere ogni momento da capo, considerandola e servendosi di essa nulla più che come il meschino strumento per il pane, guardandosi bene dal lasciarsene irretire ed asservire, e tutt'al più riguardandola, come consiglia Epitteto della vita in generale, quale un giuoco che si cessa e si riprende, senza dar peso alla cosa, a seconda se ne ha voglia o no, a seconda che il gusto di spiegarla in esso la nostra attività pel solo scopo di spiegarla, dura o s'ammorza. « Quand tu auras fait ton coup de fusil — così esprime questo concetto il Taine in una pagina luminosa — et gagné ton repas du soir, laisse les mercenaires battre la plaine: qu'ils se chargent et qu'au retour ils se gorgent. Quel besoin as-tu d'encombrer ton carnier et d'alourdir ta marche? Regarde autour de toi, voici une occupation moins animale: la contemplation. Cette large plaine fume et luit sous le généreux soleil qui l'échauffe.... Tu a passé une heure, et, pendant cette heure, chose étrange, tu n'a pas été un brute: tu peux presque te vanter d'avoir vécu » ²). Quale fu la carriera di Spinoza, di Emerson, di Walt Whitman?

¹) H. B. BREWSTER, *L'Ame païenne* (Parigi, 1902, pag. 52).

²) *Vie et opinions de M. Graindorge* (Paris, Hachette, 1905, XV ediz., p. 269). - C'è però da osservare che, sventuratamente, lo sviluppo e la concatenazione sociale ha portato a questo, che, solo per poter fare ogni giorno il proprio colpo di fucile,

Antiche e moderne laudi dell'ozio.

Ma non è nemmeno vero che la vita contemplativa sia il portato del misticismo morboso e repugnante alla socialità, proprio del mondo orientale o cristiano medioevale. La verità è invece che l'affermazione della superiorità della vita contemplativa su quella del lavoro e degli affari, sormonta chiaramente, pur attraverso il tumulto dell'attività pratica e quasi come un grido di protesta contro il sentirsi ineluttabilmente travolti da essa, proprio nel pensiero del più energico ed attivo dei popoli, quello romano, e che Orazio, Cicerone e Seneca da un lato, e l'*Imitazione di Cristo* dall'altro, non predicano in ciò diversamente, sebbene diversamente coloriscano la loro predicazione.

Non è soltanto e dapprima nel Vangelo che ci si ingiunge di non essere solleciti di quel che mangeremo o berremo o vestiremo e di fare come gli uccelli che non seminano, non mietono, non raccolgono in granai, o come i gigli dei campi che non faticano e non filano; ¹⁾ non è soltanto S. Francesco che ci ammonisce di non ricercar cose apparecchiate dall'industria umana, ma quelle apparecchiate dalla prudenza divina, come il pane accattato, ²⁾ e che ci comanda di non aver « cura nè sollecitudine di veruna cosa da mangiare, o da bere, o di cose necessarie al corpo » e di lasciare a Dio il pensiero di questo ³⁾; non è soltanto l'*Imitazione* che avverte che

bisogna battere la pianura per tutta la giornata: - cioè bisogna entrare nell'ingranaggio del lavoro intenso e sistematico, non si può scegliere un lavoro rilassato e saltuario pur accettando un guadagno limitato. Quasi sempre le condizioni sociali sono tali che, se facciamo quest'ultima scelta, perdiamo tutto, anche il poco di cui ci contenteremmo; e siamo posti davanti al dilemma: o molto o nulla.

¹⁾ S. Matteo, VI, 25, e s.

²⁾ Fioretti, Cap. XII.

³⁾ Id. Cap. XVII.

«vanitas igitur est divitias perituras quaerere et in illis sperare » ¹⁾). Questi precetti, i quali, comunque vi si possa cavillare attorno, suonano aperta condanna del lavoro, e più precisamente di quel sistema di lavoro, momentoso, complesso, intrecciato, riflettentesi sul poi, concatenante nella sua rete e nelle sue aspettative il presente ed il futuro, cui l'attuale civiltà ci obbliga; che suonano quindi condanna della nostra morale del lavoro e della *virtù* della previdenza e del risparmio, con essa congiunte; questi precetti non sono soltanto proprii dei libri sacri e delle vite dei santi. Quel pensiero della morte che, dicemmo, dovrebbe bastare a dissipare ogni tentativo di giustificazione razionale d'una pretesa etica del lavoro; questo pensiero così continuamente e profondamente assillante l'animo di Orazio — «Eheu! Fugaces, Postume, Postume, labuntur anni! » ²⁾). « Iam, te premet nox, fabulaeque manes, et domus exilis Plutonia » ³⁾). « Omne capax movet urna nomen » ⁴⁾). « Omnem crede diem tibi diluxuisse supremam » ⁵⁾ —; questo pensiero, che lo solleva alla vasta e veramente leopardiana visione della morte universale, espressa nei versi:

Sed omnes una manet nox
Et calcando semel via leti.
Dant alios Furiae torvo spectacula Marti,
Exitio est avidum mare nautis:
Mixta senum et juvenum densentur funera. Nullum
Saeva caput Proserpina fugit; ⁶⁾ —

questo pensiero soprattutto è appunto quello che conduce Orazio al sentimento dell'inutilità di affannarsi nell'acquisto di beni materiali, alla negazione della morale del lavoro imperante nelle società animate dall'attività procacciatrice, alla condanna (pari a quella

¹⁾ I, 1.

²⁾ *Odi*, II, 14.

³⁾ *Odi*, I, 4.

⁴⁾ *Odi*, III, 1.

⁵⁾ *Epist.*, I, 4.

⁶⁾ *Odi*, I, 28.

che il monaco cristiano impartisce) dell' affaccendamento laborioso, che ci strappa a noi stessi, che obbliga uno spirito umano, nato a ben altro — nato cioè all'ozio tranquillo, e contemplatore, « nec cithara carentem » ¹⁾, animato dallo « spiritum Graiae tenuem Camoneae » ²⁾, accompagnato da « veterum libris » e da serie conversazioni circa « quod magis ad nos pertinent » ³⁾, precisamente come l'*Imitazione* raccomanda: quaere aptum tempus vacandi tibi » ⁴⁾ — che obbliga uno spirito umano a chiudersi in una serie di cure che non sono quelle rispondenti alla vocazione della sua vera essenza. Lo conduce a condannare l'ansia di lavoro che spinge a navigare e a recarsi in lontani paesi ⁵⁾; a condannare il voler sostituire la propria « angusta pauperies » ⁶⁾ (il « tesoro ismisurato della santissima povertà », secondo l'espressione di S. Francesco) ⁷⁾ con le « divitiae operosiores » ⁸⁾; ad affermare la superiorità dell' « aurea mediocritas » ⁹⁾ sull' opulenza, precisamente come l'*Imitazione* dichiara: « Non est hominis felicitas habere temporalia ad abundantiam, sed sufficit ei mediocritas » ¹⁰⁾. Lo conduce (esattamente come l'*Imitazione* domanda « quid totum tibi profuisset si jam mori in istanti contingeret? » ¹¹⁾) a trovare che tra la condizione del ricco e del nobile e quella del povero e plebeo, nulla intercede, se entrambi han da morire:

Divesne, prisco natus ab Inacho
 Nil interest, an pauper et infima
 De gente sub divo moreris,
 Victima nil miserantis Orci ¹²⁾.

¹⁾ *Odi*, I, 3.

²⁾ *Odi*, II, 16.

³⁾ *Serm.* II, 6.

⁴⁾ I, XX, 1.

⁵⁾ *Odi*, III, 1.

⁶⁾ *Odi*, III, 2.

⁷⁾ *Fioretti*, Cap. XII.

⁸⁾ *Odi*, III, 1.

⁹⁾ *Odi*, II, 10; III, 1; I, 2.

¹⁰⁾ I, XXII, 2.

¹¹⁾ I, XXIV, 7.

¹²⁾ *Odi*, II, 3.

Lo conduce a negare ogni valore spirituale anche al lavoro di carattere politico e sociale e agli onori e i trionfi che ne conseguono:

Quum bene notus
Porticus Agrippae et via te conspexerit Appia
Ire tamen restat Numa quo devenit et Ancus ¹⁾.

Lo conduce a far di sè la voce potente e solenne della grandiosa invocazione all'*otium* che s'innalza dai naviganti, dai soldati, da tutto l'affaticato mondo del lavoro, preso nelle spire di questo, che non ne può fare a meno e pure anela a liberarsene ²⁾. Lo conduce, infine, alla esplicita contrapposizione dell'elevazione spirituale al lavoro:

Virtutem verba putas ut
Lucum ligna? cave ne portus occupet alter
Ne Cibryatica, ne Bithina negotia perdes ³⁾.

E che altro prima di Orazio ha detto Cicerone e dopo di lui Seneca? Le *Lettere a Lucilio*, queste frequenti e quasi diuturne esortazioni che un ministro rivolgeva ad un alto funzionario per indurlo a ritirarsi dagli affari, che altro sono se non un'amplificazione dell'aforisma dell'*Imitazione* « multum proinde proficies, si te feriatum ab omni temporali cura conserves? »). E con quanto vigore e sincerità di propensione, nei libri del più splendido rappresentante della cultura pagana e della molteplice attività romana, uomo di Stato, uomo d'affari, uomo di legge, nei libri di Cicerone, è affermata la superiorità della vita contemplativa, riconosciuta la contemplazione come la sola occupazione all'uomo confacente, condannato quindi, come indegno dell'uomo, l'affannarsi a fuggire la povertà, cioè a lavorare? « Dies deficient si velim paupertatis causam defendere.... ⁴⁾ Quid est

¹⁾ *Epist.* I, 6.

²⁾ *Odi*, II, 16.

³⁾ *Epist.* I, 6.

⁴⁾ II, 5, 3.

⁵⁾ *Tusc.* V, 6.

enim dulcius otio litterato? iis dico litteris, quibus infinitatem rerum atque naturae et in hoc ipso mundo coelum, terras, maria cognoscimus.... ¹⁾ Qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur... ²⁾ In vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare... ³⁾ Hominemque ipsum quasi contemplatorem coeli ac deorum cultorem... ⁴⁾ Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et cogitandum... ⁵⁾ ».

Il concetto, adunque, che il lavoro è essenzialmente ripugnante alla natura veramente specifica dell'uomo e che a questa è invece soltanto conforme l'ozio contemplativo, non è un concetto che sia frutto malsano dell'inerzia e della mollezza orientale o dell'infrollimento mistico del monachismo medioevale. All'incontro, noi vediamo persino un popolo di prodigiosa attività pratica, come il romano, esprimere vigorosamente quel concetto, e, forse, appunto con tanto vigore perchè maggiore era la sua attività, forse cioè proprio come esperienza negativa dei risultati psichici di questa. Poichè si direbbe che l'affermazione fatta di quel concetto dai maggiori pensatori e poeti latini, non sia che il giungere del popolo romano in essi precisamente alla chiara coscienza, fornitagli a poco a poco dall'esperienza della sua stessa vita di lavoro, che questo è inadeguato alla esigenza della spiritualità umana, la quale, per non essere soffocata e rinnegata, richiede invece indeclinabilmente l'*otium*, quella *freie Müsse* che anche Schopenhauer (egli pure confermando questo suo pensiero col pensiero degli antichi, Aristotele e Socrate) dichiarava l'unica cosa degna dell'uomo, l'unica cosa che lo può fare relativamente felice ⁶⁾.

¹⁾ *Tusc.* V, 36, 105.

²⁾ *Tusc.* V, 7.

³⁾ *Tusc.* V, 3.

⁴⁾ *Tusc.* I, 29, 69.

⁵⁾ *De Nat. Deor.* II, 14, 37.

⁶⁾ *Aphorismen zur Lebensweisheit* C. II, *Sämmtliche Werke* ed. Deussen cit. vol. IV, p. 366, 367).

Parimenti nei nostri tempi il Poincaré, uomo di attività scientifica e non certo incline alla vaporosità ed inoperosità mistica, esprime a più riprese questa idea: « Si nous voulons affranchir l'homme des soucis matériels, c'est pour qu'il puisse employer sa liberté économique à l'étude et à la contemplation de la vérité... Moi, si j'admire les conquêtes de l'industrie c'est surtout parce qu'en nous affranchissant des soucis matériels, elles donneront un jour à tous le loisir de contempler la nature » ¹⁾. Noi vediamo così — non ostante l'abbaglio, che metteremo più oltre in luce, di credere che il lavoro possa servire a liberare dal lavoro — anche da questo moderno scienziato affermata la superiorità della vita contemplativa sul lavoro e giustificato questo soltanto mediante la convinzione (erronea) che esso possa diventare semplice cammino a quella. Invece l'irrazionalità, che v'è nel pensiero che destino e scopo della vita umana sia il lavoro, ossia il procacciarsi i mezzi della vita medesima, noi la vediamo messa in luce, quasi con le medesime parole, da Gorki e da Seneca. « Ed ora non ci resta altro che lavorare. A che pro? Per nutrirci... E perchè nutrirci?... Per lavorare... È un circolo vizioso » ²⁾. « Quid ergo? non eo potius curam transferes, ut ostendas omnibus, magno temporis impendio quaeri supervacua; et multos transisse vitam, dum vitae instrumenta conquirunt? » ³⁾.

Il lavoro necessario e impossibile.

Abbiamo ora completamente dinanzi tutti gli elementi che conducono a rendere chiara la radicale e perenne insolubilità del problema del lavoro.

¹⁾ *La Valeur de la Science* (Parigi, Flammarion, s. d., p. 1 e 166).

²⁾ *I coniugi Orlow*.

³⁾ *Ad. Luc.*, 45.

Il lavoro è contrario all'essenza spirituale dell'uomo, perchè è schiavitù, e tale essenza esige solo la libertà del giuoco e della contemplazione. Nel medesimo tempo, della vita, e quindi di quella spirituale, il lavoro è condizione *sine qua non*. Bisognerebbe, per la libera e piena espansione della vita spirituale, che tutto ci fosse dato senza lavorare, perchè se dobbiamo impiegare il lavoro, cioè impiegare la vita, a procacciarsi ciò che per la vita spirituale ci occorre, non resta più tempo, ossia vita, per essa. Ma per avere qualunque cosa, bisogna lavorare, e con ciò la vera vita umana, la vita propria dello spirito umano, resta preclusa. Persino nell'ambito intellettuale noi avvertiamo chiaramente l'antitesi che c'è tra lavoro e sviluppo spirituale. Posto che, in quell'ambito, lavoro sia lo scrivere, specie un'opera continuata, e l'allargamento della mente, l'ampliamento della cultura, lo sviluppo spirituale si attinga dalla libera e varia lettura, v'è tra l'uno e l'altro un contrasto e un'esclusione, che ogni studioso conosce: o si legge e non si scrive, o si scrive e non si legge; o si pensa alla propria cultura e all'incremento del proprio spirito, e si legge soltanto e nulla si produce; o si lavora, si scrive, si produce, e questo è *piétiner sur place*, rimasticare posizioni già raggiunte, insistere su esse, non progredire, chè questo si ottiene soltanto leggendo, cioè venendo in contatto con pensieri sempre nuovi ed eccitando su di essi i nostri, non rimuovendo e mettendo in carta pensieri già acquisiti per noi e la cui comunicazione agli altri gioverà forse a questi, costituirà forse per noi una soddisfazione di vanità, ma ci sottrae tempo che potremmo destinare a un ulteriore studio e progresso ¹⁾. — Il lavoro è dunque necessario e impossibile. Tale l'insuperabile

¹⁾ Persino uno degli scrittori più accanitamente ostinati a « conciliare » ogni contrasto che l'etica presenta, il Rashdall, riconosce che « there is a collision between the demands of intellectual cultivation and those of practical work ». (*The Theory of Good and Evil*, Oxford, 1907, vol. II, p. 63).

alternativa che sbarra la via ad ogni soluzione del problema.

Chi non lavora non mangi. Così la formula demagogica pretende risolverlo. Essa crede di trovarne la risoluzione mettendo in rapporto il diritto di mangiare con l'obbligo di lavorare. In realtà, il rapporto sta tra il diritto di mangiare e quello di non lavorare (seppure si può usar qui la concezione vacua ed astratta di « diritto »). Come esigenza della natura fisica dell'uomo è quella di mangiare, così pari in forza imperativa, è esigenza della sua natura spirituale quella di non lavorare, ma giuocare e contemplare. Non è già il caso di parlare d'un « diritto al lavoro », ma, se mai, d'un diritto al non lavoro. V'è (per continuar l'uso di questo linguaggio di impronta ed origine astrattista) un diritto naturale a non lavorare parallelo ed uguale al diritto naturale di mangiare, appunto perchè la medesima repugnanza che a soffrire e a soffrire la fame il nostro organismo fisiopsichico la sente a lavorare. Tanto è vero che esso reagisce al lavoro, e quindi condanna il lavoro, con la malattia, o almeno col malessere, spesso lungo e permanente. Fa persino male il lavoro intellettuale anche eseguito per passione (e diventato così lavoro-giuoco). Ogni lavoratore intellettuale, giunto ad una certa età, ha sperimentato che non sta perfettamente bene se non in quel mese o paio di mesi durante i quali può vivere in ozio completo. Ogni lavoratore intellettuale ha sperimentato che, mentre è in città, nel periodo e nella sede del suo lavoro, le idee diventano di gran lunga importanti di fronte a lui, alla sua persona; lo dominano, lo tengono sotto, lo opprimono, lo fanno schiavo; non val la pena che di essere a loro servizio per esprimerle ed elaborarle; — ma, quando è in vacanza, in campagna o in montagna, è egli, la sua persona, che diventa di gran lunga importante di fronte alle idee; queste si ritirano nello sfondo o si smarriscono nella nebbia là in basso; nè egli capisce più come abbia potuto assidere la sua

vita su tali impalpabili e insignificanti astrazioni, invece di centrarla in sè stesso e nella natura ⁴⁾). Insomma, anche il lavoro intellettuale è un' eccitazione artificiale e innaturale del nostro sistema nervoso, come l'ubbiachezza e il libertinaggio, e che scontiamo con malanni pressochè identici a quelli che questi ci procurano. L'intellettualità è veramente come la sensualità: un aculeo che continua a stimolare e a punzecchiare e che con ciò esaurisce e fa male; un piacere, che si affaccia sempre come piacere, pur mentre affatica e prostra, e quindi sèguita ad attirare e eccitare anche quando è più in condizione di nuocere. Quindi l'abbandonarsi senza freno alla passione del lavoro-giuoco intellettuale è deleterio, non solo fisicamente, ma anche spiritualmente, come il darsi in preda a qualsiasi altra passione. Il giuoco del pensiero può finir per esercitare su di una mente una tirannide tremenda e nefasta esattamente come il giuoco della *roulette*. Chi si lascia interamente aggio-gare al carro del pensiero — di questo trionfatore più crudo ed implacabile di quelli romani antichi, e che si trascina dietro, come quelli, in catene coloro che ha fatti suoi schiavi — chi si mette e si ribadisce al collo la catena del pensiero — è condannato a passare attraverso alla vita come un trasognato o un sonnambulo, e veramente rinuncia alla vita e la perde.

L'impossibilità razionale del lavoro è, del resto, accertata dalla semplice constatazione che in una vita

⁴⁾ Il Forel, secondo il quale la nevrastenia e le altre malattie nervose del nostro tempo derivano dal fatto che, essendo il cervello dell'uomo immutabilmente quale era nei tempi primitivi, esso è posto nella società moderna a dover far fronte a situazioni infinitamente più complicate — e pel quale quindi l'unica possibile cura di quelle malattie sta nel mettersi a vivere come un uomo primitivo, nei boschi, sui monti — il Forel osserva esattamente che quando l'uomo è in vacanza nella libera natura « *der nur schlummernd Ahn regt sich dann in ihm, und die ganze Kultur erscheint ihm wie eine miserable Unnatur, wie etwas Verächtliches* » *Hygiene der Nerwen und des Geistes*, Stuttgart, 1922, pag. 263).

degnà del nome di umana, dal punto di vista insieme igienico e spirituale, non c'è tempo e posto per esso. Giacchè, razionalmente, il calcolo del come vanno impiegate le ore della giornata dell'uomo, dev'essere fatto così: *prima*, determinazione di quelle che le esigenze d'una vita veramente umana reclamano per sè, *poi* assegnazione al lavoro di *quelle che rimangono*; e non già va quel calcolo fatto col processo opposto, come abitualmente si pratica e come la brutta necessità ci costringe a praticare. Ma l'uomo, per essere veramente tale non deve forse vivere secondo le prescrizioni dell'igiene e secondo ciò che esige la cultura e lo sviluppo del suo spirito? Ora il conto è presto fatto. E tutte le poste seguenti trovano, come ognuno sa, la dimostrazione della loro necessità nei precetti che ogni libro di igiene e di morale stabilisce:

Sonno (compreso il tempo per spogliarsi e addormentarsi),	ore 8 1/2
Toilette mattutina (compreso bagno, frizione, massaggio, ginnastica, colazione, breve riposo),	» 2 1/2
Per i due pasti principali (compreso lo spazio di tempo successivo in cui non ci si deve occupare, ore 3 per ciascuno)	» 6
Moto giornaliero all'aria libera	» 2
Tempo da dedicare alla lettura di libri e giornali, alla cultura in generale, alla conversazione e ai rapporti d'affezione personale, alla politica, alle pratiche religiose ecc.	» 3 1/2
Totale ore	22 1/2

Tanto è incoercibile la nostra abitudine di procedere nel computo in senso inverso e assegnare alle esigenze della vita igienica e spirituale solo ciò che resta dopo aver *prima* soddisfatte le esigenze del lavoro; tanto siamo diventati assolutamente incapaci di

scorgere che se si vuol tracciare un ordinamento *razionale* dell'esistenza, il tempo destinato a ciò che richiede una vita veramente umana va fissato senza nessuna considerazione della brutta e irrazionale necessità di lavorare (forse che infatti, la circostanza casuale ed estrinseca della povertà o della miseria, che obbliga ad un lavoro tanto più lungo e penoso, può influire a modificare i canoni razionali dell'igiene e i precetti riguardanti lo sviluppo spirituale?) — tanto, dico, è invincibile quell'abitudine e questa incapacità, che alla maggior parte dei lettori quelle poste parranno di primo acchito artificialmente gonfiate per bisogno di causa. In realtà, esse sono piuttosto al disotto del vero. Esse sono infatti quelle che la scienza dell'igiene aveva stabilito in relazione a condizioni di civiltà che non presentavano ancora i sedimenti micidiali per la salute che le condizioni attuali presentano. Ma, anche in questo campo, ad un progresso apparente, superficiale, formale, si è accompagnato un regresso sostanziale. E la situazione sempre più antigienica determinata dallo sviluppo attuale della civiltà, rende necessario, — per potere, riparando agli effetti igienicamente di gran lunga più dannosi delle circostanze attuali, ripristinare in qualche misura l'igiene e ristabilire il bilancio tra quel che questa prescrive e le deficienze igieniche apportate da quelle condizioni, — un impiego di tempo assai maggiore di quanto non fosse richiesto in altre epoche e in uno stadio meno complicato di civiltà. Così p. es. quando il vecchio Hufeland, in quella sua *Makrobiotik*, che ha oramai più di un secolo, ma di cui nulla di meglio posteriormente si scrisse in fatto d'igiene, ci prescrive di non lasciar mai passare un giorno senza uscire di città allo scopo di poter respirare per un'ora o due dell'aria veramente pura ¹⁾, egli ci fa sospirare di

¹⁾ « Man lasse keine Tag hingehen, ohne ausserhalb der Stadt freie reine Lust genossen zu haben » (Dr Chr. W. HUFELAND, *Makrobiotik, oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern*; ed. Reclam, Lipsia, Universal-Bibliothek, p. 293).

rimpianto come davanti al ricordo d'un bel tempo idilliaco scomparso. Oggi, per uscire dalle città, stante l'estensione che esse hanno preso, si rende necessario un vero e proprio viaggio. Per di più, oggi i dintorni immediati delle città, stante il moltiplicarsi di opifici e il passaggio d'ogni sorta di veicoli, sono forse ancor più inquinati di miasmi che non il centro cittadino; sicchè per osservare il precetto igienico dettato da Hufeland, per porsi nell'ambiente per cui questi prescriveva l'uscita quotidiana dalla città e raggiungere lo scopo di tale prescrizione (il godimento dell'aria pura), mentre al tempo di Hufeland bastava la camminata d'un quarto d'ora, oggi è necessaria l'intera giornata che occorre per giungere fino alle prossime colline o montagne ¹⁾).

Ma per dimostrare più convincentemente ancora che le cifre esposte sono tutt'altro che esagerate, non sarà inutile mettere innanzi qualche altra autorità.

Nell'ultima delineazione che Platone dà d'uno Stato quale da lui vagheggiato, (*Leggi* 807 D) egli scrive: « Nessun impedimento accessorio d'altri lavori (*ἑργων*) deve intervenire contro la possibilità di dare al corpo le fatiche (*πόνων*) e il nutrimento che gli spettano ²⁾ e all'anima l'istruzione e i buoni costumi,

¹⁾ Lo sviluppo attuale della civiltà ha, del resto, rovesciato il valore degli antichi precetti d'igiene. Si diceva una volta: non state mai un giorno senza uscire di casa, per poter fruire, s'intendeva, l'aria pura, non chiusa. Risonanze del buon tempo antico! Oggi, le fabbriche, le macchine, i veicoli, la congestione delle vie, gli automobili con la polvere che sollevano e i miasmi di benzina che diffondono, fanno sì che l'aria chiusa delle stanze è ancora la meno impura.

²⁾ Si badi che questi *πόνοι* non sono « lavoro » nel senso nostro, cioè diretto al sostentamento o al guadagno; ma fatiche corporali, sia degli esercizi ginnastici, sia delle incombenze spettanti al cittadino (servizio militare ecc.). Tanto è vero che poco più oltre Platone esplicitamente dice (esprimendo un concetto generale alla grecità) che nessun cittadino deve dedicarsi a lavori manuali (*δημιουργικά τεχνήματα*) perchè il cittadino ha un'occupazione ben più importante, cioè la politica, l'attendere al mantenimento della buona sistemazione dello Stato, *τὸν κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον*.

chè tutta la notte ed il giorno quasi non sono sufficienti a chi fa questo per raggiungere la perfezione e la capacità ». Non si poteva esprimere con maggior risolutezza la convinzione che non c'è tempo per lavorare.

Dall'antico pensatore passiamo ad uno moderno. In un brillantissimo libro di B. Russell, di recente tradotto in francese, si legge: « Si vous consultiez successivement un savant dentiste, un savant oculiste, un spécialiste pour les maladies du coeur, un spécialiste des poumons, un spécialiste des nerfs, etc., chacun vous donnerait des conseils admirables sur la manière de prévenir le genre particulier des maux qu'ils soignent. Mais si vous suiviez les conseils de tous, vous découvririez que vous dépensez vingt-quatre heures de votre journée à préserver votre santé et que vous n'avez pas le temps de vous en servir » ¹⁾. E infine concludiamo col parere d'un igienista contemporaneo: « Perturbamento del terzo tempo o di chilificazione ossia fluidificazione degli alimenti fino alla condizione necessaria per l'assorbimento dovuta ad azione del succo pancreatico dei secreti intestinali e della bile, si può avere per strapazzo, affaticamento, sofferenza o altro importante errore igienico dall'ora terza alla quinta dall'assunzione del cibo e per tutto ciò che logora, affatica, eccita o deprime fortemente il fisico, a stomaco pieno, vale a dire, finchè si ha la sensazione che la funzione digerente non sia più influenzabile (cioè nelle cinque ore almeno dopo un pasto abbondante) » ²⁾. Cinque ore dopo il pasto principale senza lavorare. Questo prescrive l'igiene, la quale dunque, come resta un'altra volta attestato, condanna il lavoro e ne decreta l'impossibilità.

Le cifre addotte sono dunque, non esagerate, ma

¹⁾ *Essais Sceptiques*, trad. A. Bernard (Ed. Rieder, Paris, 1933, p. 184).

²⁾ G. BRECCIA, *Le malattie dell'apparato digerente in La Salute e l'Igiene nella famiglia*, Roma 15 gennaio 1933, N. 2.

piuttosto ancora insufficienti ad un ordinamento dell'esistenza fondato su ciò che la piena e razionale armonia vitale richiede, e non deformato dalle esigenze, a questa estranee, del lavoro. In base ad esse resterebbe dunque, in una vita veramente umana, solo un'ora e mezza al giorno destinabile al lavoro, escluso il giorno settimanale d'intera libertà e il mese annuale di vacanza campestre; e ciò nel caso che l'uomo sia perfettamente sano e non abbia bisogno di provvedimenti igienici speciali. — E quest'è tanto vero che tutte le persone agiate, le quali abbiano senno, danno alla loro vita l'ordinamento segnato da quella distribuzione di ore. Ciò vuol dire che tale ordinamento e distribuzione sono quelli che l'uomo adotta quando non è coatto, quando è libero, quando può, in piena autonomia, provvedere a ciò che la ragione e la scienza indicano come fondamentali esigenze della sua vita, ossia quando può essere veramente uomo. Dunque quell'ordinamento e distribuzione sono propri e necessari all'uomo in universale, ossia a tutti gli uomini, i quali, quindi, razionalmente, *hanno il diritto* e anzi anche il *dovere* di vivere così. Vita propriamente umana e lavoro sono perciò incompatibili. Non c'è tempo per l'una e per l'altro. Infatti, anche l'ora e mezza che resterebbe pel lavoro è sempre un'ora e mezza giornaliera di coazione, eteronomia e schiavitù, e quindi razionalmente non giustificabile nè ammissibile. Poichè, è inutile; la cosa, per ogni intuizione non sofisticata, sta proprio come la sentiva Marziale. Si vuole *verae vacare vitae*? Bisognerebbe che

gestatio, fabulae, libelli,
Campus, porticus, umbra, virgo, thermae,
Haec essent loca semper, hi labores. ¹⁾

Tranne questo *giuoco*, tutto il resto è violentamento della nostra individualità, personalità, libertà, e, durasse anche solo un'ora e mezza al giorno, non

¹⁾ Epigr. V, 20.

è razionalmente tollerabile. Ma, inoltre, questa ora e mezza che sola rimarrebbe disponibile per il lavoro è affatto insufficiente a fornire quella quantità di produzione, che una costruzione sociale complessa e progredita come la nostra, onde poter perdurare, ha bisogno sia fornita dall'insieme del lavoro degli uomini. Dunque la vita propriamente umana, quale quella sopra descritta, che, com'è chiaro, può aver luogo, solo usufruendo dei risultati di quel complicato, concatenato, assai più lungo lavoro, che è il solo possibile fondamento d'un edificio sociale sviluppato, la vita propriamente umana, dico, rende impossibile, non appena sia estesa, come la logica esige, all'uomo in universale, non appena sia vissuta non da alcuni ma anche dagli altri che ne hanno pari diritto, ossia da tutti, rende impossibile, insieme col lavoro, la costruzione sociale, la quale pure soltanto rende essa vita umana possibile. Una vita civile e propriamente umana esige un edificio sociale sviluppato e complesso; questo esige un lavoro assai più protratto di quanto una vita civile ed umana consenta; quindi lo sviluppo sociale, su cui pure soltanto la vita veramente umana si regge, rende questa impossibile, cioè impossibile per tutti. E così, ancora una volta, ci balena davanti l'ombra di quella schiavitù la cui eterna e indeprecabile necessità considerazioni successive metteranno in piena luce.

Il disvalore spirituale del lavoro cresce col progresso delle forme di questo.

È vero che molta parte di ciò che si chiama lavoro è o può diventare giuoco, lavoro-giuoco, attività che esplichiamo per il puro gusto di esplicitarla, e in tal guisa riconquistare il suo valore spirituale. Così, non solo l'opera dell'artista, dello scienziato, del filosofo, quando fatta per vocazione e passione, ma altresì, come avvertimmo, l'attività spiegata negli affari e nelle carriere, nella quale, per sè considerata, e nel solo fatto di spiegarla, molti trovano il loro appagamento;

ed anche lo stesso lavoro manuale: chè un falegname od un fabbro nell'attività destinata a costruire una buona seggiola o una bella serratura — nel solo fatto di spiegarla, nel solo fatto di costruire l'oggetto, a prescindere da calcoli e riflessi ulteriori ed estranei al circuito della stessa attività spiegata, compreso quello del guadagno — possono trovare piena soddisfazione e vera gioia spirituale. Ma nemmeno questo fatto indiscutibile permette di considerare il problema come risolubile.

In primo luogo, infatti, perchè il lavoro sia, così, lavoro-giuoco, attività che appaga sè stessa, soddisfazione e gioia spirituale, occorre questa cosa essenziale: che ce ne sia la voglia. Tutti sono d'accordo che il lavoro intellettuale non riesce se non c'è *entrain*, se non c'è lo spontaneo impulso e proprio la necessità interiore che spinge a produrre. « Il mio consiglio (diceva Goethe) è di non isforzarsi mai, e di passare in ozio e dormendo tutti i giorni e le ore improduttive, piuttosto che in quei giorni voler fare cosa di cui più tardi si sarebbe insoddisfatti » ¹⁾. Ma la medesima cosa vige nel campo del lavoro materiale. Anche in questo sta la possibilità (quasi diremmo il diritto) di non averne voglia, e il fatto che il non averne voglia significa l'impossibilità in quel momento di fornire un lavoro buono. Il lavoro, anche manuale, delle ore svogliate non riesce. Bisognerebbe, dunque, sempre fare quel lavoro per cui c'è gusto, interesse, passione, e solo questo, e solo nei momenti in cui tale gusto c'è. La molla del lavoro buono, la

¹⁾ ECKERMANN, *Colloqui col Goethe*, 11 marzo 1820 (trad. DONADONI, Bari, 1914, vol. II, p. 269). — Un'osservazione analoga fa Nietzsche per quanto riguarda il lavoro dell'insegnante, e più specialmente di filosofia. « Kann sich eigentlich ein Philosoph mit guten Gewissen verpflichten, täglich Etwas zu haben, was er lehrt? Und das vor Jedermann zu lehren, der zuhören will?... Wie, wenn er nun gar eines Tages fühlte: heute kann ich Nichts denken, es fällt mir nichts Gescheutes ein — und trotzdem müste er sich hinstellen und zu denken scheinen! » *Schopenhauer als Erzieher*, 8; *Werke*, Taschenausg., vol. II, p. 304.

quale consiste in siffatto gusto ed interesse, è dunque in contraddizione con la necessità d'un lavoro costante, continuato, disciplinato, quale i fini della produzione richiedono. E la giustificazione spirituale del lavoro che si volesse attingere dal fatto che esso può diventare giuoco, passione, gusto, cade quindi in seguito alla considerazione che, a tal uopo, occorrerebbe che il lavoro potesse sempre venir fatto, come quello di un poeta, quando ce n'è la voglia, l'impulso, l'ispirazione, ossia assolutamente a capriccio: il che il sistema di lavoro indispensabile per sorreggere il nostro edificio sociale non consente affatto, esigendo invece questo un lavoro fornito ad ore precise e in numero determinato, ce ne sia o no la voglia e il gusto; quindi lavoro antispirituale, coatto, schiavo.

In secondo luogo, la possibilità del lavoro avente il carattere dianzi descritto è andata completamente estinguendosi precisamente col formarsi di quella complessa costruzione sociale, la quale, pure, è quella che sola può fornire gli agi fisici e spirituali, unicamente capaci di costituire un tenore di vita veramente umano. Ci troviamo di fronte all'antitesi già accennata: la costruzione sociale ramificata, complessa, concatenata è indispensabile a tale tenor di vita; ma, insieme, richiede una forma di lavoro che, essendo la negazione della spiritualità, è con siffatto tenor di vita in diametrale opposizione e ne annienta la possibilità, a cui pur, d'altro lato, essa sola è atta a foggare il fondamento sociale.

Il pensiero del Leopardi che la società « stretta » (complicata, concatenata, costrutta per una civiltà avanzata, come la nostra) produce un grande peggioramento nelle condizioni spirituali dell'umanità e contraddice il fine stesso della società, cioè il bene comune; e che solo è consentanea a questo fine una società « scarsissima e larghissima » ¹⁾; — il pen-

¹⁾ V. più ampiamente esposto questo pensiero leopardiano e indicato i luoghi dove il Leopardi lo svolge in *Lineamenti di Filosofia scettica* (Bologna, Zanichelli, seconda ediz., p. 117-8).

siero del Simmel che « le qualità e le maniere d'agire, con cui il singolo, poichè le partecipa con altri, forma massa, si presentano come di valore inferiore » ¹⁾; — questo pensiero trova la sua conferma specifica nella questione del lavoro.

Già, l'abbassamento spirituale prodotto dalla società è provato dalla vita delle grandi città. Le piccole comunità, i villaggi, i paeselli, dove tutti si conoscono, dove si forma quindi un controllo e un'opinione morale, davanti a cui tutti, per essere ognuno personalmente noto e facilmente seguito nel suo comportarsi, sa di dover rispondere, dove tra famiglie tutte conoscenti i rapporti di mutua assistenza e quasi di doveroso interessamento per i bisogni altrui sono naturali e consuetudinari; queste piccole comunità sono le sole che offrono in ciò la possibilità d'una vita ancora discretamente morale. Tutto il contrario le grandi città, dove ognuno può condurre una esistenza occulta, avere una sua vita sotterranea accanto a quella visibile, essere e rimanere perfettamente sconosciuto ai più; dove si vive in mezzo a gente che non ci conosce e che non conosciamo; dove l'infinita maggioranza di quelli che rasentiamo col gomito per le strade ci è ignota. E forse veramente all'uomo del « buon tempo antico », all'uomo vissuto nei villaggi biblici, al « patriarca », questa apparirebbe come la

¹⁾ *Grundfragen der Soziologie*, (Sammlung Göschen, 1912 p. 40 e seg.); dove il Simmel dà anche un'interessante raccolta di opinioni di Schiller, Heine, Solone, del cardinale Retz, di Federico il Grande, di Freeman, che suffragano quel pensiero. Tale è pure l'opinione di Schopenhauer, che anch'egli suffraga con interessanti citazioni: e cioè che gli spiriti alquanto superiori possono con gli altri uomini « nur mittelst des Niedrigsten und Unedelsten in ihrer eigenen Natur, nämlich des Alltäglichen, Trivialen und Gemeinen darin, irgend Beziehungen haben, die eine Gemeinschaft begründen » (*Aphorismen zur Lebensweisheit* C. V. *Paranesen und Maximen* B; in *Werke* ed. Deussen IV, 472). Un geniale psicologo contemporaneo delle « menti associate » (per usare l'espressione di Cattaneo) il Mac Dougall, conferma recentemente la conclusione che nelle azioni

maggiore mostruosità dell'epoca moderna, che si viva in città ciclopiche e pletoriche, affastellati con gente di cui non sappiamo nulla; che si incontrino per le strade non soltanto di regola persone conosciute, appartenenti a famiglia di cui sin dall'infanzia sappiamo il nome e la storia, persone con le quali ci sentiamo dunque nel rapporto di familiarità e di fiducia nascente dalla sensazione del « ciò mi è noto », e che solo per eccezione vi s'incontri il « forestiere », l'ignoto, colui che non si sa chi sia e donde sbuchi; ma che, invece, di regola si debba trovarci in mezzo ai « forestieri », cioè a gente che non si è mai vista, che non si sa chi sia, donde venga, dove vada, cosa faccia. Era appunto una constatazione analoga a questa che aveva colpita la potente e viva intuizione del Leopardi al suo primo recarsi da Recanati a Roma. « In una grande città l'uomo vive senza nessunissimo rapporto a quello che lo circonda, perchè la sfera è così grande, che l'individuo non la può riempire, non la può sentire intorno a sè, e quindi non v'ha nessun punto di contatto tra essa e lui. La facoltà sensitiva dell'uomo, in questi luoghi si limita solo al ve-

collettive, non solo della folla, ma dei corpi organizzati, è in giuoco solo un basso grado di intelligenza; che le idee e i ragionamenti collettivamente intesi e accettati sono quelli adeguati al più basso ordine di menti componenti il gruppo; che nella collettività il senso di responsabilità si perde e quindi la coscienza vien meno. « Hence, since the responsibility falls on the whole crowd, and any loss or gain of reputation affects the crowd and hardly at all the individuals who are merged in it, they are not stimulated to exert care and critical deliberation in forming their judgements, in arriving at decision, or in executing any task collectively undertaken » (MAC DOUGALL, *The Group Mind*, Cambridge, 1920, p. 41 e seg.) Donde la profonda verità dell'osservazione in cui Goethe esprime tutta quella sua violenta antipatia per la maggioranza, che si ripercuote in noi con pieno consentimento: « Nichts ist widerwärtiger als die Majorität; denn sie besthet aus wenigen kräftigen Vorgängern, aus Schelmen, die sich akkomodiren, aus Schwächen, die sich assimiliren, und der Masse, die nachrollt, ohne nur im mindesten zu wissen, wass sie will ». (*Spr. in Prosa*, 945).

dere. Questa è l'unica sensazione degli individui, che non si riflette in verun modo all'interno » ¹⁾).

Ora, nulla più di questo fatto dà l'impressione che nella nostra civiltà, stante appunto l'urbanesimo che ne è essenziale elemento, è impossibile il costituirsi d'una salda e permanente trama di moralità. Antitesi, questa, tra moralità e sviluppo sociale, che, del resto, mille altre osservazioni confermano. Anche quei moralisti che più rigorosamente riducono l'etica ad un'attività interiore, che la fanno consistere esclusivamente in una disposizione od atto dell'interna volontà, convengono che essa possa però venir favorita e promossa da fatti esteriori. Così anche Kant, pel quale il meccanismo della natura può produrre nell'uomo disposizioni sociali e morali, atte cioè a dar origine a un immediato rispetto delle esigenze etiche ²⁾. Se, p. e., anche l'interesse dell'individuo agisce nel senso di prescrivergli una condotta commercialmente leale, l'abitudine a questa, creata dalla pressione di quell'interesse, faciliterà il formarsi d'una disposizione

¹⁾ *Epistolario*, ed. Lemonnier, vol. I p. 368. — Magnificamente lo SPENGLER (*Der Untergang des Abendlandes*, vol. II, special. p. 111), sviluppa il pensiero dell'« innaturalità » della città. Mentre il villaggio si innesta sulla terra, si conforma a questa, rimane con questa coerente, la città la contraddice e la nega. « Erst die späte Stadt trotzt ihm. Mith ihrer Silhouette widerspricht sie den Linien der Natur. Sie verneint alle Natur... Menschen hausen darin, wie kein natürliches Wesen sie je geahnt hatte. Die Trachten, selbst die Gesichter sind auf einen Hintergrund von Stein abgestimmt ». — Lo stato d'animo sud-descritto, poi, si coglie con evidenza nella parola ξέρος, che, come risulta dai testi greci, serviva correntemente di appellativo pel forestiero. Tanto l'essere ξέρος risultava cosa singolare che colui che lo era non veniva chiamato che così; questa sua eccezionale qualità appariva così spiccata che gli serviva di nome.

²⁾ Pensiero che Kant svolge soprattutto in *Zum ewigen Frieden*. La coazione o pressione esterna, naturale o sociale, fa sì che « dadurch, dass dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwiklung der moralischen Anlage zur ummittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt » (ed. Meiner, Lipsia, 1919, p. 43, n).

spontanea e disinteressata ad essa. Se non che una tale azione esercitata dall'interesse in un senso convergente col motivo etico puro, e quindi atta a promuovere il formarsi o lo svilupparsi di questo, non era possibile che nelle piccole comunità d'un tempo. Il principio commerciale che è necessario essere onesti per conservare la clientela, vale solo nell'economia ristretta del villaggio, dove tutti si conoscono, dove il commerciante è noto ad ognuno dei suoi concittadini, dove il suo modo di comportarsi viene da tutti immediatamente saputo. Gli immensi magazzini delle odierne grandi città, possono ingannare senza nessun danno economico. La notizia dei singoli ingannati è soffocata e nulla conta di fronte ai grandi mezzi di *réclame* e alla enorme estensione del pubblico sempre variato, che assicurano al grandioso spaccio cittadino sempre nuova clientela. Così lo sviluppo sociale toglie completamente al « meccanismo naturale » dell'interesse ogni possibilità di essere fornite di disposizioni morali.

Ma, dicevamo, il medesimo fatto, il medesimo parallelismo tra un regresso sostanziale e spirituale, e un apparente progresso nell'esteriorità, nella forma, nella complessità estrinseca, è esemplificato dal caso del lavoro.

La possibilità d'un lavoro, tale da conservare ancora in qualche misura un valore spirituale e da costituire quell'attività che si ama spiegare pel solo gusto di spiegarla, esisteva soltanto nell'artigianato. In esso il lavoratore poteva trovar nel lavoro, che egli sentiva come fattura *propria*, individuale, personale l'appagamento ricavato da un'attività esercitata per la pura voglia di esercitarla; nella costruzione d'un oggetto fatto *da lui*, frutto e incorporazione della sua capacità, poteva trovar soddisfazione e gioia spirituale. Ma tutto questo è irrimediabilmente scomparso col lavoro nelle fabbriche, che ha ucciso l'artigianato, e che d'altronde è quello senza di cui il nostro edificio sociale, la nostra civiltà, la quale sola offre i

mezzi per una vita veramente umana, non potrebbe sorreggersi; quello, dunque, che a tale vita veramente umana è indispensabile, mentre ne è esso stesso la negazione.

Qui si applicano in pieno le profonde osservazioni del Lotze circa l'effetto deleterio « delle nuove forme di lavoro sullo sviluppo spirituale » e l'avverarsi di « ciò che l'antichità tanto temeva, il rimpicciolimento dell'orizzonte in forza di occupazioni antispirituali ». Qui si realizza veramente in pieno il caso d'un lavoro *geistlose*, che è concepito solo come mezzo d'un successivo godimento, non suscita alcuna partecipazione e attaccamento per sè stesso, « ma si cerca solo di sbrigarlo per ottenere i suoi frutti » (senza che a questa antipsiritualità del lavoro rimedi qualsiasi provvedimento o facilitazione per offrire un'utilizzazione spirituale delle ore d'ozio). Qui « non è ricercato il lavoro, ma il suo prodotto: ci si assume di sopportare per un determinato numero d'anni il giogo ripugnante di quello sforzo, per cui non si sente alcun interesse spirituale, onde poscia, ben bene barricati contro ciò, consumare il resto della vita in ozioso godimento » ¹⁾. Ma per aver valore spirituale il lavoro dovrebbe invece essere un'attrattiva per sè, come il lavoro dell'artista o dello scienziato o del filosofo, che si ha paura e dolore di non poter continuare per tutta la vita. Ora, questo è impossibile col lavoro nelle fabbriche, quale la civiltà moderna rende necessario. Gli scioperi incessanti e sempre più numerosi ²⁾ provano nient'altro che questo, che l'operaio moderno sente potentemente l'assoluta antipsiritualità del suo lavoro, e per questo appunto lo odia — inevitabilmente e giustamente, data la natura del lavoro stesso. Che, infatti, si abbandoni il lavoro per qualche lira di più o di meno, prova che lo si odia e lo

¹⁾ *Mikrokosmos*, ed. cit., vol. III, p. 272 e seg.

²⁾ Si avverta, anche qui, la data in cui queste pagine furono per la prima volta scritte. V. prefaz.

si fa solo per la lira. Quale pittore o poeta scioperebbe, cioè si asterebbe dal lavorare, perchè non è pagato molto o anche perchè non è pagato del tutto? O (se si vuole applicare quello che è l'infallibile provino per distinguere il lavoro spirituale, fatto per il gusto di farlo, il lavoro-giuoco, dal lavoro antispirituale, dal lavoro-schiavitù): l'artista diventato milionario, lavorerebbe ancora, perchè il suo *lavoro* è il suo *giuoco*. Ma lavorerebbe il tessile, il metallurgico, diventato milionario? Ciò prova che esso sente il lavoro come la sua schiavitù e perciò lo odia.

Tipicamente l'odierna forma di lavoro è un argomento che assoda la verità della proposizione di Schopenhauer (e la assoda più profondamente ancora di quel che facciano gli argomenti da lui addotti): « Povertà e schiavitù non sono dunque che due forme, quasi si potrebbe dire due nomi, della medesima cosa, la cui essenza consiste in ciò che le forze d'un uomo vengono per gran parte impiegate non per lui stesso, ma per altri » ¹⁾. Tipicamente, l'odierna forma di lavoro, in modo di gran lunga più deciso dell'artigianato, mette in luce l'identità di lavoro e schiavitù. A voi — faremmo riflettere a chi ne dubitasse — pare assolutamente naturale e normale, anzi pare la sola cosa umana potervi alzare all'ora che vi piace o che il vostro sonno o la vostra stanchezza esige, senza badare se un'ora prima o dopo, e disporre della vostra mattina scegliendo tra un'audizione musicale, una passeggiata, o il vostro lavoro, per es., di scrittore, riposato, gioioso, che amate fare. E vi pare naturale posare con interesse lo sguardo sugli sterratori, sulle lavandaie, sugli operai degli alti forni, come esecutori d'un lavoro curioso, d'un'altra razza, che non spetterà mai a voi. Vi sembra naturale. Ma a *tutti* sembra naturale e solo umana la vita che fate voi. Il lavoro (propriamente detto) nessuno lo vuole, ognun-

¹⁾ *Parerga und Paralipomena* vol. II, § 125 (*Werke*, edit. Deussen, vol. V. p. 268).

no lo sente come coazione e schiavitù, e quindi spiritualmente obbrobrioso e condannevole, in sè, senza riguardo a limitazione di ore. Figgiamo il pensiero sul lavoro, di durata limitata quanto si voglia, degli operai d'una qualsiasi grande officina. Confrontiamo quel loro lavoro col nostro, di artisti, di scienziati, di filosofi. Come non avere immediatamente l'impressione che quelli sono schiavi alla catena, pressochè quali i galeotti d'un tempo? E del resto l'argomentazione è semplice. *Piace* ad essi il loro lavoro? No. Dunque lo fanno sotto l'impero d'una qualsiasi coazione, dunque sono schiavi. Il lavoro, per salvarsi spiritualmente, deve piacere, ossia essere lavoro-giuoco. Ma il lavoro reso necessario dall'attuale società *non può piacere*. In altre parole: il lavoro propriamente detto non può *razionalmente* esistere e non deve esserci che il giuoco. Pure esso non può non esistere, e la sua irrazionalità si impone, come fatto brutto, ma inevitabile, senza salvezza, sulla nostra vita.

La riprova, del resto, dell'arretramento spirituale che la società intensa e concatenata, « stretta », come direbbe il Leopardi, cagiona, la abbiamo appunto negli effetti morali di tale passaggio dall'artigianato al lavoro collettivo delle fabbriche, condizione necessaria ed accompagnamento di questo intensificarsi ed ampliarsi del vivere sociale. Basta a tal uopo confrontare il portamento intellettuale e morale di qualcuno degli ultimi avanzi dell'antico artigianato — del falegname o del fabbro che hanno la loro bottega singola e indipendente, che vi svolgono un lavoro da essi avvertito come personale e proprio, che hanno la sensazione di esser essi da sè soli con la loro individuale capacità a creare o modificare gli oggetti — col portamento intellettuale e morale dell'operaio che lavora in comune nelle fabbriche, anche, anzi soprattutto, se organizzato. E basta constatare quanto il primo per criterio, per gusto ed orgoglio del lavoro, per nobile semplicità, per indipendenza di giudizio, sia superiore al secondo, riottoso e ignorante, brutto e meccanizzato,

pecorilmente privo d'ogni indipendenza di pensiero e ciecamente prono alla « massa » e ad ogni suo moto, incapace d'ogni critica e controllo sulle idee di cui si lascia supinamente imbeverare, e per di più così arrogante da ritenere di rappresentare l'elemento più alto della società civile e da presumere d'aver la capacità, e pretendere il diritto, di governarla. — Siamo, insomma, anche qui, nel caso del lavoro, in presenza d'un lato od aspetto di quel regresso reale (di cui un altro lato od aspetto ci offerse poc' anzi il caso dell'igiene) nel quale, sotto la mostra d'uno specioso e apparente progresso, si muove l'umanità.

La vanità delle rivoluzioni demagogiche.

Senonchè qui ci si para dinnanzi una delle più gigantesche tra le illusioni che periodicamente turbano la mentalità umana: quella, cioè, che mutando l'assetto sociale, sostituendo per es., all'ordinamento borghese il sistema socialista, comunista, sindacalista, le cose cangieranno radicalmente e il valore spirituale e la giustificazione razionale del lavoro saranno assicurate.

Implicitamente, questa illusione è già confutata da precedenti considerazioni. Giova però insistervi.

Meglio ancora che sul terreno economico tale confutazione trova luogo sul terreno filosofico e propriamente psicologico. Il carattere antispirituale e veramente schiavista del lavoro è accentuato soprattutto dal fatto che il lavoratore non abbia la gioia di sentirsi diretto e personale creatore dell'oggetto, che egli non possa più avvertire il lavoro come *proprio*, cioè come un lavoro nel quale possa goder la soddisfazione di svolgere un'attività i cui risultati dipendono strettamente da lui e di cui constata d'avere la responsabilità, su cui può improntare la sua iniziativa, in cui può veder incarnarsi la sua capacità creatrice — una attività quindi di cui per tutto ciò si può compiacere. Ora la complicazione e l'intensificazione sociale

ha prodotto eserciti di impiegati e di operai che devono lavorare ad un'opera comune. Per questo solo fatto, essi non possono più sentire il lavoro *come proprio*, e necessariamente, poichè in esso non è più in azione la responsabilità direttamente personale e individuale del singolo, la sua padronanza e indipendenza d'iniziativa, la capacità e la decisione scaturenti da lui e da nessun altro fuor di lui determinate — avendo cioè il lavoro perduto anche le ultime tracce del carattere di giuoco — essi si sentono come ruote in una macchina, trattano il loro lavoro come cosa che non li riguarda o li riguarda solo a metà, non possono più lavorare che di malavoglia. Socializzate, comunizzate. Che cosa avrete ottenuto? Ecco tremila operai in una fabbrica. Oggi sono salariati. Domani siano padroni. Che differenza? L'*individuo* lavorerà ancor sempre non d'un lavoro *proprio*, non per sè, ma per i tremila ¹⁾. Vero che tra questi c'è anche lui, ma ciò rende tanto poco il lavoro *suo proprio*, ciò soddisfa tanto poco questo senso del « proprio » che solo può spiritualizzare il lavoro, quanto il mio senso di proprietà è soddisfatto dal considerare come mio il giardino pubblico dove vado a passeggiare, sebbene esso sia (anche) mio perchè è di tutti. L'*individuo* lavoratore sentirà sempre sopra e contro sè (in quanto individuo che bramerebbe lasciarsi andare liberamente dove la sua volontà e il suo gusto lo attirano) un padrone, come oggi. Oggi, egli obbiettiva e contrappone a sè l'idea del padrone nella persona del capitalista. Ma domani non potrà che egualmente obbiettivare e contrapporre a sè, in quanto uomo che vuol essere libero e perciò agire ed occuparsi a sua voglia, l'idea del padrone nei tremila membri dell'officina, sè compreso, prospettati dinanzi alla sua individualità come la persona (ora collettiva, e di cui egli stesso,

¹⁾ « *Nolite sinere nos cuiquam servire. In libertatem vindicari vult? Minime? Quid enim adiungit? Nisi vobis universis. Dominum mutare, non liber esse vult* » (Cic., *Paradoxa*, V, 41).

ma per un terzo di millesimo, fa parte) che comanda, e a cui essa sua individualità, se anche vuol agire a sua posta, deve assoggettarsi. « Il lavoro dei proletari — dice il *Manifesto dei Comunisti* ¹⁾ — coll' estendersi del macchinismo e della divisione del lavoro, ha perduto ogni carattere di indipendenza e quindi ogni attrattiva per l'operaio, il quale diventa un accessorio della macchina, dal quale non si esige che un'attitudine estremamente semplice, monotona e facilissima ad acquistare ». Ma il *Manifesto* non osa affermare e si dimentica di tentar di dimostrare che non sarebbe più così quando gli operai fossero padroni della macchina. Se i suoi autori avessero approfondito questo pensiero ne sarebbe scaturita alla luce tutta l'utopia che è implicita nel *Manifesto*: quella, cioè, che per ovviare ai mali da esso denunciati, esso avrebbe dovuto logicamente concludere, non per un mutamento del regime del lavoro, che lascia intatta la dipendenza dell'operaio dalla macchina, quantunque egli sia divenuto padrone di questa, ma per l'*abolizione del lavoro*. — Solo, se mai, col disgregarsi e diroccarsi della società attuale, con la sua semplificazione fino a ritornare all'economia di villaggio e a forme di artigianato, solo per questa via (la quale, del resto, toglierebbe per tutti gli uomini i mezzi a una vita veramente umana, quale oggi almeno alcuni possono condurre), sarebbe possibile far ricuperare almeno in parte al lavoro il suo pregio spirituale ²⁾.

¹⁾ Trad. it., Milano, 1896, p. 21.

²⁾ Anche l'Eucken (quantunque egli pure « conciliatore », mediante assunti di tipo prettamente romantico, dei vari contrasti che la vita dello spirito presenta) rileva che « zu Beginn stand die Arbeit der Seele des Menschen näher; indem der Einzelne in ihrem Fortgang sein eigenes Werk erblickte, konnte er dadurch zu stolzer Freude gehoben werden ». Ma ora, « wie hat sich das alles verändert! Indem die Arbeit riesenhafte Zusammenhänge bildte, hat sie sich immer weiter von der Seele des Einzelnen abgelöst und geht sie ihren Weg unbekümmert um sein Wohl oder Wehe. (*Einführung in die Hauptfrage der Philosophie*, Lipsia II ediz., 1920, p. 176). Si cambierà forse ciò

Da ciò l'incommensurabile sciocchezza della tesi del Sorel, il quale, mentre la pretende a realista, con pretta derivazione dal vecchio socialismo utopista francese, esprime seriamente la convinzione ¹⁾ che in regime di dittatura proletaria si potrà contare per la continuità e produttività del lavoro su di un entusiasmo degli operai simile a quello dei soldati francesi della rivoluzione (il quale però si resse solo pochi anni). L'entusiasmo per un lavoro che, qualunque sia il sistema sociale, sarà sempre sentito come *non proprio*, come odioso, come coazione e schiavitù! L'entusiasmo per la schiavitù! Raro è imbattersi in una frasaiuoleria più ridicola di questa che proprio oggi, che non siamo più ai tempi del Fourier, proprio oggi, dopo le innumerevoli constatazioni del come cresce l'amore al lavoro nelle officine col crescervi della padronanza degli operai, fiorisce sulle labbra di questo scrittore che posa e passa come serio osservatore di cose sociali ²⁾. Ma la verità è che la razionalità e la spiritualità umana esigono che l'uomo non lavori o lavori quando ne ha voglia e come gli piace, a capriccio, sempre quasi giocando. Questo è ciò che l'uomo, con tutto il suo slancio più profondo, veramente, sempre e soltanto vuole; questo è ciò, per cui unicamente egli può sentire entusiasmo. Finchè ciò non sarà raggiunto — e non lo sarà naturalmente mai — tutto il resto, gli ordinamenti socialisti e comunisti, d'altronde mille volte invano provati e riprovati

con la socializzazione? Quei *riesenhafte Zusammenhänge* del lavoro, cui giustamente l'Eucken attribuisce la causa di ciò, spariranno forse col comunismo, che invece si fonda appunto su di essi?

¹⁾ *Considerazioni sulla violenza* (trad. it. Bari, 1909, p. 293 e seg.).

²⁾ Ma anche un economista ortodosso, e pur così geniale e brillante, come l'Einaudi, coincide, in ciò, con gli utopisti della rivoluzione sociale, cadendo anch'egli nello sdrucchiolo di credere in una possibile « gioia del lavoro » entro il sistema di lavoro industriale (v. *I problemi della ricostruzione sociale* in *Corriere della Sera* del 30 luglio 1919 N. 209).

lungo la storia, saranno piccoli, secondari, ingiustificati palliativi ed accomodamenti, e veramente il voltarsi e rivoltarsi sul letto di dolore del lavoro dell'umanità, che mutando posizione, cerca di sopire e sopisce anche momentaneamente, ma invano si illude di stradicare definitivamente, le sofferenze che il lavoro le dà.

Si aggiunga che affinchè la questione del lavoro potesse ricevere almeno un principio di soluzione razionale sarebbe in primo luogo imprescindibile che ognuno fosse garantito di avere precisamente quel lavoro che è conforme alle sue attitudini; ma invece per la stragrande maggioranza, questo non si potrà ottenere mai, nemmeno, anzi tanto meno, in regimi di cosiddetta dittatura proletaria, e ciò per ragioni ovvie a tutti e non foss'altro per quella, acutamente lumeggiata da Simmel, che è più diffusa l'attitudine a comandare che i posti di comando disponibili, sicchè, anche in regime socialista o comunista, sarà impossibile assegnare il lavoro in conformità alla capacità ¹⁾, e moltissimi dovranno, come oggi, esercitare un'opera ad essi inadatta e ripugnante, e quindi odiata, cioè, per eccellenza, un lavoro-schiavitù. Si aggiunga che i lavori più bassi, duri, materiali (nei quali, quell'interesse per la cosa, presente solo in un'attività di ordine spirituale più elevato, interesse che può sostituire il compenso esterno, manca del tutto), non potrebbero essere eccitati che mediante la coazione (ossia una vera e propria schiavitù), ovvero mediante un compenso tanto più elevato quanto più quei lavori sono bassi: mentre essi, come suscettibili di essere compiuti dagli operai *unskilled*, sono e saranno sempre i meno ricompensati; sicchè una sistemazione razionale del lavoro dovrebbe far calcolo su questa cosa impossibile, che appunto le classi più basse ed incolte possedessero un'idealità di sacrifici e dedizione

¹⁾ *Grundfrage der Soziologie* cit. p. 93 e s.

ai bisogni sociali più alta e difficile ¹⁾). Si aggiunga che l'effettuare la proletarizzazione universale, il sopprimere le classi, l'assorbire tutti nella classe lavoratrice e il dare a tutti secondo il lavoro effettuato, è una concezione meccanica ed esteriore, che realizza solo apparentemente la giustizia, ma in realtà è grossolanamente ingiusta. Perchè ciò che bisognerebbe equiparare o proporzionare, non sono i mezzi esterni del godimento, ma la sensazione stessa del godimento, la quale dipende dalla diversa sensibilità di ciascuno: bisognerebbe, adunque, per la giustizia, poter conoscere questa diversa sensibilità e proporzionare ad essa la distribuzione dei mezzi di godimento; senza contare che nemmeno così si raggiungerebbe l'effetto, perchè un nuovo fattore psichico, l'invidia nascente dalla diversa distribuzione, verrebbe ad alterare l'esattezza della proporzione pur scrupolosamente stabilita in rapporto alla sensibilità originaria, cioè precedente al sorgere del sentimento d'invidia cagionato dalla diversa distribuzione ²⁾). Si aggiunga che quando la parificazione sociale fosse raggiunta, accontentarsi di ciò che essa offre parrà così vile, come ora accontentarsi dell'ospizio di mendicità, pure assicurato a tutti. Perchè, come non si avverte una sensazione se essa non si accentua e non si distacca sul fondo più uniformemente colorito della corrente della coscienza, così un sentimento di soddisfazione per beni che possiamo godere non si avverte se esso non corrisponde ad un'accentuazione e a un distacco su ciò che è abituale, su ciò che tutti possono godere. Appunto perchè la parificazione sociale assicurerà a tutti molti beni, appunto perchè essi formeranno così un bene certo, comune a tutti, a cui non si pensa più come non si pensa all'aria che si respira (pure uno dei massimi

¹⁾ Cfr. SIMMEL, *Einleitung*, ecc. vol. I, p. 419.

²⁾ Può servir d'illustrazione a ciò quel che dice SCHOPENHAUER, *Aphorismen zur Lebensweisheit*. C. III *Werke* ed. Deussen, vol. IV, pag. 382); ma v. specialmente SIMMEL, *Einleitung* ecc. vol. I, p. 343 e s.

beni), appunto perciò essi non saranno più sentiti come beni, passeranno nell'incoscienza, e come beni saranno voluti e cercati solo altri, che possano essere acquisiti con un'attività particolare nostra propria, diversa da individuo a individuo, che sentiamo di possedere a differenza di altri, nella quale sentiamo di eccellere su altri; e ricominceranno così le disuguaglianze e le gare circa ciò appunto che solo sarà ritenuto importante, come oggi circa ciò che sta oltre e sopra l'asilo di mendicità ¹⁾. Si aggiunga, in altra direzione, che se non è razionalmente giustificabile la proprietà privata dei mezzi di produzione e della terra, (e non lo è non foss'altro perchè — come i giuristi moderni hanno messo in vista rettificando l'incomprensibile concetto precedente che il diritto reale fosse il rapporto d'una persona su di una cosa e il diritto d'obbligazione un rapporto tra persone — i diritti reali non sono anch'essi altro che un rapporto d'ordine obbligatorio tra persone, si riducono cioè a diritti d'obbligazione ²⁾); ovvero, secondo in senso opposto si può concepire la cosa, tutto il diritto si riduce al possesso, alla garanzia e agli effetti di esso, e le obbligazioni vanno considerate come mezzi per garantire il possesso e i suoi effetti ³⁾); ma unificato così, per l'una o per l'altra via, il diritto reale con quello d'obbligazione, il primo rimane inquinato del medesimo

¹⁾ Si cfr. anche su ciò le acute osservazioni di SIMMEL, *Einl.*, v. I, p. 336 e s.; il quale anche profondamente osserva come la soppressione della schiavitù o della padronanza del signore feudale sul servo, sono argomenti puramente apparenti contro l'affermazione che la differenziazione eudemonistica prosegue a intensificarsi. Si distrugge una vecchia differenziazione, ma tosto se ne forma un'altra; « von diesen neuen Grundlagen aus beginnt dann die letzere von neuem ihr, nach dem Prinzip: wer viel hat, dem wird gegeben, wer wenig hat, dem wird genommen, fortschreitendes Werk » (*ib.* p. 360).

²⁾ Cfr. p. e. PLANIOL, *Traité élémentaire de Droit Civil*, VIII ediz., Parigi 1921, vol. II, pref. p. x.

³⁾ Così EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (Monaco e Lipsia, 1913, p. 177 e s.).

carattere schiavistico, e quindi irrazionale, che abbiamo constatato nel secondo) — se non è, dunque, razionalmente giustificabile la proprietà dei mezzi di produzione, allora lo è altrettanto poco che ciò che guadagno sia mio o sia mia la cosa che fabbrico: perchè anche al guadagno da me realizzato o alla cosa da me fabbricata ha contribuito, oltre che il mio lavoro, un tal numero di altri fattori sociali, che, sul terreno razionale, non ho alcun diritto di considerare il guadagno o la cosa come scaturenti unicamente dalla sfera del mio *io*, e quindi miei ¹⁾. Si aggiunga infine, sempre in quest'altra direzione, che circa la proprietà privata — problema intimamente connesso con quello del lavoro e dal modo della cui soluzione dipende il modo della soluzione di questo — è vero quel che è vero circa l'appartenenza politica dei territori a questo o a quello Stato. Come, in quest'ultimo campo, se si volesse assodare l'appartenenza « giusta », di « puro diritto », tutti gli Stati attuali dovrebbero essere sfasciati, e bisognerebbe risalire continuamente ad una condizione precedente, eliminando l'un dopo l'altro i risultati delle successive conquiste violente, fino a toccare e ripristinare un'ipotetica e certo molto nebulosa condizione della storia primitiva (p. e., che Costantinopoli appartenga alla Turchia è certo un fatto risultante da mera violenza, che, dunque, per la giustizia bisognerebbe eliminare, ripristinando la situazione precedente, cioè l'appartenenza di Costantinopoli ai greci; ma anche questo è il risultato d'un atto di forza materiale, che bisognerebbe, per la giustizia, pure eliminare, restaurando la condizione ancora antecedente, ecc.; che tutta l'Europa fino al Danubio non sia ancora governata da Roma è frutto della violenza barbarica; ma anche che Roma governi sino al Danubio, anzi sino nell'Umbria, negli Abruzzi, in Toscana, in Liguria, è un frutto di conquiste violente, il quale, per la pura giustizia, dovrebbe essere eliminato); come

¹⁾ V. SIMMEL, *Einleitung*, vol. I, p. 169.

dunque, per non cadere nel caos, è d'uopo accettare il fatto brutto d'una conquista, a questo fermarsi, e riconoscere che « per sè la conquista non istabilisce alcun diritto: pure.... la conquista si stabilisce tacitamente, diviene giuridica, diviene un patto sociale, si trova naturalizzata » ¹⁾; così nel campo della proprietà privata, la ricerca della « giustizia » non riesce che a condurre ad un inestricabile caos ed è d'uopo arrestarsi al mero fatto irrazionale ed accettarlo semplicemente perchè fatto. — Si aggiunga tutto ciò, e di fronte a questo insolubile groviglio d'antitesi da ogni parte incalzanti — ed aventi forse la loro radice prima in quella messa in luce da Simmel, che l'uomo per incastrarsi esattamente nel tutto sociale e servirlo dovrebbe essere una semplice parte, ossia una cellula, mentre invece è alla sua volta un tutto per sè stante, sicchè egli si trova ad essere insieme parte e tutto, cellula ed albero ²⁾ — di fronte a questo groviglio si toccherà definitivamente con mano che il problema del lavoro ci sta dinanzi come un assurdo mostruoso da cui esula assolutamente ogni speranza d'una soluzione razionale.

L'insurrezione contro il lavoro.

E i nodi sono infatti da ultimo venuti al pettine. L'indagine critica diffusa nelle moltitudini, i problemi politici e sociali dibattuti sempre più largamente in mezzo alle plebi, hanno condotto queste, non tanto, come pare e si dice, a scorgere l'assurdo d'un determinato ordinamento del lavoro, quanto a intravedere, in modo ancora non esplicitamente confessato a parole, ma attestato dai fatti, l'assurdo del *lavoro in sè*. Per questo è che, in realtà, non si vuol più lavorare. Siamo in un momento simile a quello di Roma al tempo di Cesare. « Al campo si vedeva il comandante

¹⁾ G. FERRARI, *La Filosofia della Rivoluzione* (Milano, 1873, vol. II, pag. 214).

²⁾ *Grundfragen der Soziologie*, cit. p. 72.

sotto la sua tenda con in mano il lubrico romanzo greco, in senato l'uomo politico con un trattato di filosofia. Nello Stato romano andavano quindi le cose come andarono e andranno in qualsiasi altro Stato, in cui i cittadini null'altro fanno che leggere dalla mattina alla sera » ¹). Un efficace moralista pratico moderno, noto e apprezzato soprattutto nel campo protestante, il giurista svizzero Hilty — il quale, sebbene sostenga essere il lavoro necessario alla felicità e alla pace, riconosce, conformemente alla tesi dianzi svolta, che a ciò non può soddisfare l'odierno lavoro svolgentesi collettivamente sulle macchine, perchè questo non dà al lavoratore la soddisfazione di determinare e vedere l'esito della sua opera, e perciò « urta contro il concetto naturale di dignità umana », mentre solo è appagante il lavoro degli artigiani, degli artisti, dei dotti — lo Hilty prevedeva che, essendo la mania dell'utilizzazione del tempo nel lavoro andata all'eccesso, essendo diventata un idolo, al nostro secolo di lavoro accanito seguirà un secolo di grande pigrizia ²). I fatti accennano a dar ragione allo Hilty; la sua previsione comincia ad avverarsi.

Non si vuol più lavorare. Che questa sia la mèta dell'odierno moto sociale, mèta necessariamente scaturente dallo spuntare della coscienza, per quanto ancora crepuscolare, dell'assurdo del lavoro, lo si scorge dal fatto che non si vuol più lavorare soprattutto là dove le masse sono diventate in sostanza padrone e hanno foggato un ambiente di dominio « proletario », dove cioè esse vivono pressochè come potrebbero vivere in regime socialista o comunista; là dove

res itaque ad summam faciem turbasque redibat,
imperium sibi cum ac summatum quisque petebat ³).

¹) MOMMSEN, *Storia di Roma* (trad. it., Torino 1905, vol. III, p. 497).

²) GLÜCK (Franeufeld e Lipsia, 1898, vol. I, p. 8-9 e 152-3).

³) LUCR. D. r. N. L. V., v. 1139-40.

Nei comuni socialisti, impiegati, funzionari, operai delle aziende comunali sfruttano la loro dittatura lavorando con la massima possibile negligenza, non lavorando quanto più possono. A provarlo basterà ricordare che quegli impiegati od operai il cui contratto di lavoro è retto da un organico che assicura il pagamento per un certo numero di giorni all'anno anche in caso di malattia, si ammalano regolarmente tutti per quel dato numero di giorni, « non vogliono regalare al comune nemmeno una giornata », come suona la frase che corre in privato; e ciò tanto più certamente quanto più sono socialisti o comunisti evoluti e coscienti. Questo è « l'entusiasmo per la produzione » su cui, secondo il farneticamento di Sorel, si può certamente far conto in una società a base di dittatura proletaria.

Non si vuol più lavorare. E, *razionalmente*, è giusto. Si ha *ragione*. Perchè il lavoro (propriamente detto: quello a cui lo sviluppo civile ci costringe) è antispirituale, antitetico all'essenza e alla destinazione dell'uomo, urtante (come dice Hilty) contro la dignità umana, cancellatore dell'umana autonomia, di carattere schiavista. Tale è il lavoro (propriamente detto) *in sè e sempre*. Perchè devo essere *io* condannato — ognuno legittimamente si chiede — al lavoro bruto di muovere un maglio o far andare una macchina, sia pure per poche ore al giorno e per un lauto salario? Se lo fossimo *noi* (io ed il lettore) tosto si capirebbe che quelli che lo sono, a lavorare meno che possono, più trascuratamente che possono, a non voler lavorare, *hanno ragione*; si capirebbe che il pensiero « a ciò lavorino gli altri » è inevitabile e giustificato. — Ma poichè qualcuno *a ciò* deve lavorare affinchè gli uni o gli altri possano essere liberi dal lavorare *a ciò*, ecco un'altra volta lo spettro della necessità della schiavitù balenarci dinanzi.

Vero è che la letteratura politica demagogica affaccia qui, come soluzione, il suo trito luogo comune consistente nel dire: nella società futura tutti lavore-

ranno, e, poichè lavoreranno *davvero* tutti, così ognuno potrà lavorare solo moderatissimamente; giacchè, insomma, il lavoro *vero e proprio* è una schiavitù, e nessuno la vuole e ognuno ha uguale diritto ad esserne liberato, così ciascuno la assuma per la sua parte, con che essa si ridurrà ai minimi termini per tutti. Ma si tratta, come al solito, di parole vuote ed assurde che la realtà disperderà e già disperde. Sempre e necessariamente, alcuni, una classe (magari la classe che ha fin ieri lavorato) tenderà a scaricare su altri il lavoro *propriamente detto* e vorrà emergere dalla sfera di questo in quella dell'ozio e del giuoco (della scienza, dell'arte, dello studio, della direzione politica, intellettuale, morale della società). Già oggi ¹⁾ vediamo i capi dei lavoratori abbandonare il loro lavoro *propriamente detto* (p. e. di metallurgici, di postelegrafonici, ecc.) e passare al *giuoco* del « propagandare », dell' « agitare » o dell' « organizzare », del « sindacalizzare »; vale a dire, a ciò che è stato sempre la loro passione, a quel che hanno sempre fatto per inclinazione e per piacere, al loro giuoco. E così vediamo i capi della repubblica « proletaria » russa, ben lungi dall'assumere *pro parte virili* una porzione della schiavitù del lavoro nelle fabbriche, nelle ferrovie, nelle miniere onde questa schiavitù non gravi tutta sulle spalle d'alcuni, dedicarsi esclusivamente a ciò che han sempre fatto per gusto, a ciò a cui si sono sentiti fin dalla prima giovinezza attratti da una passione irresistibile, cioè all'attività politica rivoluzionaria, al loro *giuoco*.

Si obietterà che anche secondo la sociologia rivoluzionaria, l'attività spesa per la direzione politica e culturale della società, essendo necessaria ai fini di questa, è un lavoro vero e proprio. Ma se è così, se il presiedere un comizio, il fare il deputato o il membro del congresso operaio, l'essere ministro o commissario del popolo, se tutto ciò è lavoro vero e pro-

¹⁾ Cioè quindici anni fa. V. pref.

prio; se lo è lo scrivere dei romanzi o dei versi o il comporre uno spartito musicale: allora, nemmeno nella società attuale c'è alcuno che non lavori, o, tutt'al più, il numero di coloro che non lavorano (se per *lavoro* s'intende anche uno di quei *lavori*) è così esiguo, che il fatto che costoro venissero costretti a lavorare non contribuirebbe punto a diminuire la misura del lavoro di quelli che lavorano già, ossia non servirebbe per nulla a far sì che (come, secondo la sociologia rivoluzionaria, avverrà *quando tutti lavoreranno*) la schiavitù del lavoro, una volta assunta del pari da tutti, sia per tutti del pari ridotta a termini minimi. Perchè questa tesi reggesse, bisognerebbe, se mai, che nella società futura tutti davvero, politici, statisti, artisti, scienziati, scrittori, contribuissero a quello che in queste pagine è chiamato lavoro vero e proprio, a quello cioè che si fa non perchè la propensione spontanea e il godimento che troviamo in esso vi ci portano, ma con sforzo e vittoria sulla nostra naturale tendenza; e specie al lavoro manuale. Ma questa cosa — che è, del resto, impossibile per la ragione accennata che con ciò sarebbe tolto a tutti quell'agio, quel tempo, quell'*otium*, quella possibilità di lunga inerte meditazione e ruminazione che solo eccita il pensiero e ne effettua lo slancio e lo sviluppo e dalla quale soltanto germogliano quindi le elaborazioni scientifiche e i prodotti artistici — questa cosa, non è voluta nemmeno dagli annunciatori della nuova èra, tanto è vero che essi si guardano bene dal praticarla là dove sono al potere. Di conseguenza, la società futura sarà, ancora una volta esattamente come la presente, divisa in due classi: da un lato, coloro cui incombe il lavoro vero e proprio, che si compie non perchè ci si trovi gusto, bensì per un fine che sta fuori dell'attività immediata in esso svolta, ossia per coazione d'una o d'altra specie (coloro che *lavorano*); d'altro lato, coloro che si riservano il *lavoro* che si fa unicamente per la gioia di farlo, geniale e divertente, per cui hanno gusto e passione (coloro che

giuocano). Come la presente, dico, perchè anche nella società presente l'unica distinzione è non tra chi lavora e chi non lavora in qualsiasi senso (tanto pochi sono questi) ma tra quelle due specie di occupazione, il lavoro-lavoro e il lavoro-gioco ¹⁾.

Non si vuol più lavorare. Sembra che si sia in un momento di insurrezione con *un* sistema di lavoro. Ma ciò non è che apparenza. Chi guarda in fondo scorge che si è in un momento di insurrezione contro l'assurdo, venuto a galla, del lavoro in generale — insurrezione *razionalmente* giusta appunto perchè il lavoro è un fatto *irrazionale*. Anche nel caso del lavoro avviene quello che il Simmel ha così profondamente constatato in ogni altra sfera, che cioè la vita vuol esistere nella sua immediatezza, liberata da ogni forma, mentre pure non può esistere che in forme, e si impiglia così in un'irrisolubile contraddizione la quale si manifesta in ciò che ogni problema e ogni conflitto è tolto solo per essere sostituito con un altro ²⁾. — È dunque insurrezione contro il fato. È insurrezione della razionalità umana contro il destino, la natura, i decreti della divinità, cioè contro una realtà (comunque si voglia denominarla) per la ragione umana cieca ed impervia — ma insopprimibile. In questa insurrezione, lo spirito umano dà di cozzo nelle sue barriere estreme; come nella leggenda biblica della torre di Babele, l'uomo vuole scalare il cielo, ossia per usare il concetto di Schiller, liberare la propria fronte, al pari di quella degli Dei, dall'atmosfera del lavoro, vivere nella beata condizione divina di giuoco, ozio,

¹⁾ Si cfr. come ho svolto questo concetto in *Principi di Politica Impopolare*, pag. 46 e seg.

²⁾ « Hier will also das Leben etwas, was er gar nicht erreichen kann, es will sich über alle Formen hinweg in seiner nackten Unmittelbarkeit bestimmen ». Ciò è manifestazione « des tiefsten Selbstwiderspruches des Geistes », e con ogni creazione d'una nuova forma adatta alle nuove esigenze « nur ein Problem durch ein neues, ein Konflikt durch einen anderen verdrängt wird » (*Der Konflikt der modernen Kultur*, Monaco e Lipsia, 1921, p. 29. 30; trad. it. di chi scrive, Torino, Bocca).

contemplazione; vale a dire vuol diventar Dio. Scalare il cielo; ma una nuova volta, con immane iattura, ne sarà ributtato.

Lavoro e schiavitù.

I greci avevano dato una soluzione precisa e non equivoca del problema del lavoro. Soluzione, però, che è la quintessenza stessa della contraddizione e dell'irrazionalità, perchè per salvare la libera spiritualità (d'alcuni) negava esplicitamente la libera spiritualità (di altri). Cioè la schiavitù. I greci avevano nettamente vista, dichiarata e praticata la verità, che la schiavitù è necessaria alla libertà; verità che amano invece ricoprire coi veli della solita menzognera retorica morale i moderni, tranne alcuni più veritieri, onesti e coraggiosi. Come il Leopardi, che dalla presenza della necessità sociale dei reciproci servizi da un lato, e del sentimento di libertà ed uguaglianza dall'altro, ricava « che richiedendosi nella società che l'uomo serva all'uomo, e questo opponendosi all'uguaglianza », doveva venirne che « l'uomo di una tal società fosse servito da uomini di un'altra o di più altre società o nazioni, ovvero da una parte di quella medesima società posta fuori de' diritti, de' vantaggi, della proprietà, della uguaglianza, della libertà di questa »; di qui « l'uso della schiavitù interna ne' popoli liberi e uguali; uso tanto più inerente alla costituzione d'un popolo, quanto egli è più intollerante della propria servitù », restando in tal modo l'uomo libero « padrone di sè, per non essere obbligato ai quotidiani servigi mercenari, che vengono necessariamente a togliere in sostanza la sua indipendenza e libertà »¹⁾. O come il Simmel, il quale lumeggia perspicuamente il concetto che, non essendo la libertà altro che facoltà o potere d'agire, l'estensione di questo dal foggiare e determinare le cose secondo il volere del « libero » al foggiare e determinare secondo questo volere il

¹⁾ *Pensieri*, ecc., vol. II, p. 261 e seg.

destino di altre persone, non è che il processo ovvio e naturale della libertà stessa che sempre più intensamente si realizza ¹⁾).

Tale soluzione schiavistica del problema del lavoro, irrazionale e contraddittoria, è, come replicatamente emerse lungo il corso di questa indagine, l'unica soluzione possibile del problema stesso, quella che di fatto esso ha sempre avuto e perennemente avrà.

Per renderci ancor più chiara la necessaria perennità di questa soluzione — che è, palesemente, una non soluzione, o il riconoscimento dell'insolubilità del problema — occorre insistere sulla ovvia e pacifica identità che per i greci correva tra lavoro e schiavitù.

Come i greci antichi, il popolo più intellettuale del mondo, avessero passione solo per le scienze *inutili* e le ritenessero nobili solo se e fintantochè erano *inutili*, triviali invece se utili, lavorative, può apparir già da quel che dice Plutarco (che mostra di aderire a tale concezione) a proposito delle macchine che Archimede inventava per difendere Siracusa, « alcuna delle quali già non proponevasi egli come fattura che meritasse studio ed applicazione, ma erano per la maggior parte scherzi ed accessori della geometria, ch'egli professava, essendosi da prima Archimede lasciato persuadere dalle istanze del re Gierone a rivolgere alcun poco quell'arte sua dalle contemplazioni della mente alle cose corporee » ²⁾). Si sente che ciò, per la coscienza greca, è vergognoso e disonorevole e ha bisogno di scusa. « C'est la vérité pure qui les intéressait (scrive il Taine); Platon voyant que les mathématiciens de Sicile appliquaient leurs découvertes aux machines, leur reprocha de dégrader la science; selon lui elle devait s'enfermer dans la contemplation des lignes idéales. En effet, ils la pous-

¹⁾ *Einleitung*, ecc., vol. II, p. 253 e seg. (Cfr. i miei *Principii di Politica impopolare*, Bologna, Zanichelli, p. 120-3.

²⁾ *Vita di Marcello*, 14 (trad. Pompei).

sèrent toujours avant, sans s'inquiéter de l'utile » ¹⁾. E nessuno più vigorosamente del Nietzsche, che con sì viva genialità aveva penetrato lo spirito greco, ha messo in luce come per i greci il concetto di dignità del lavoro e il concetto di dignità dell'uomo in questo fossero *Begriffs-Allucinationen*, e come essi affermasero apertamente che il lavoro è un'onta. Essi sentivano che di dignità si può parlar unicamente là dove l'individuo non deve più lavorare e produrre per poter continuare a vivere; e provavano un senso di onta persino pel lavoro artistico, cosichè Plutarco dice che nessun giovane bennato avrebbe voluto essere un Fidia o un Politteto ²⁾. Per i greci, dunque, lavoro e schiavitù erano « un'onta necessaria, del pari onta, del pari necessità ». Affinchè poi si formi il ter-

¹⁾ *La Philosophie de l'Art en Grèce* (Parigi, Germer Baillière, 1883, p. 22).

²⁾ Ciò nella *Vita di Pericle*, c. I e II. Quivi Plutarco (ancora, non si dimentichi, quasi un secolo dopo Cristo) enuncia, come sentimento ovvio e comune, che pur « prendendo piacere all'opera, disprezziamo l'operaio, τοῦ δειμονργοῦ καταφρονοῦμεν »; approva Antistene, che sentendo lodare un grande musicista aveva detto: « ma come uomo non ha nessun valore, altrimenti non sarebbe musicista eccellente »; ricorda che Filippo al figlio Alessandro, il quale in una festa aveva suonato bene il liuto, chiese se non si vergognava di saper suonar così bene; e aggiunge: « nessun giovane bennato (εὐφυνής), avendo ammirato il Zeus di Pisa, desiderò di esser Fidia, nè, avendo ammirato la Era di Argo, di essere Policleteo, nè di essere Anacreonte o Fileta o Archiloco, per aver trovato piacere nelle loro poesie ». Quindi specifica: « non è necessario che se l'opera piace, perchè bella, sia degno di stima colui che l'ha fatta »; queste cose, cioè le opere d'arte, non suscitano un desiderio d'imitazione, ζῆλος μιμητικός, nè un impulso che ecciti ardore e slancio a rassomigliare all'artefice, ἐπὶ τὴν ἑξομοίωσιν. Cfr. anche T. GOMPERZ *Griech. Denker*, Lpz., 1919, III, 262, il quale ricorda altresì l'antipatia dello stesso Aristotele per l'esercizio professionale persino delle scienze liberali, nel quale egli scorgeva un pericolo per il corpo e lo spirito dei liberi, che con ciò correvano il rischio di diventar meccanici. La ripugnanza suscitata in Grecia dai Sofisti perchè si facevano pagare è la conseguenza e la prova di tale orrore del lavoro (cfr. su quest'ultimo punto, GOMPERZ, *ib.*, I, 335 e s.).

reno necessario per uno sviluppo spirituale « deve l'enorme maggioranza essere sottoposta schiavisticamente alle necessità della vita, in servizio d'una minoranza, e ciò oltre la misura della sua necessità individuale ». Perciò « all'essenza d'una cultura s'appartiene la schiavitù ». E poichè di tale fatto l'antica civiltà è la prova più chiara questa (aggiunge Nietzsche) è la ragione dell'odio dei socialisti contro l'arte classica ¹⁾. — Pensieri coi quali si può mettere in congiunzione quello (nel quale tutta la nostra tesi trova piena conferma) d'un nostro grande grecista e uomo di viva sensibilità morale, il Fraccaroli: « Il lavoro, suol dirsi, nobilita l'uomo: è poi vero? Sarà utile forse lasciarlo credere; ma l'esperienza certo non lo conferma. Una parte per lo meno del lavoro industriale in che modo possa produrre questo effetto io non so vedere nè immaginare... Gli antichi facevano fare agli schiavi lavori da schiavi, ed eran consentanei. Noi la schiavitù l'abbiamo abolita, *ma i lavori restano*, restano con l'antica e con la più recente brutalità e con l'effetto di asservire anche le anime dei liberi » ²⁾.

La necessaria perennità della schiavitù e la sua essenziale identità col lavoro in generale pel pensiero greco risulta in modo luminoso da Aristotele. Le sue celebri parole sono queste: « Lo schiavo è una proprietà animata e l'operaio è uno strumento superiore a tutti gli altri strumenti. Se infatti ciascuno degli strumenti potesse in virtù d'una prescrizione o d'una ispirazione compiere la propria opera come le statue di Dedalo o i tripodi di Efeso, i quali, secondo il poeta, entrano spontaneamente nel divino agone, e similmente le spole tessessero da sè e i plettri sonassero, i fabbricanti non avrebbero bisogno di operai, nè i signori di schiavi » ³⁾. Qui gli economisti hanno

¹⁾ *Der griechische Staat* (Werke, ed. tasc., vol. I pag. 207 e s.).

²⁾ *L'Educazione Nazionale* (Bologna, Zanichelli, p. 254).

³⁾ *Politica*, L. I, C. II, § 4 [1256, c.]; trad. it., (Bari, 1918).

detto: vedete la corta capacità di prevedere anche degli uomini grandi! Aristotele aveva congiunto l'impossibilità dell'abolizione della schiavitù con la per lui evidente impossibilità che le spole si muovano da sè. Non prevede le macchine che fecero in realtà muovere le spole da sè, e in conseguenza delle quali, quindi, la schiavitù cadde ¹⁾. Sciocchezza: perchè anche le macchine hanno bisogno di uomini che le mettano in moto, e quindi di lavoro e quindi di schiavitù. Ciò che Aristotele ha evidentemente voluto dire è questo: quando non ci sarà più lavoro, quando si potrà tutti vivere senza che nessuno lavori, allora non vi sarà più schiavitù. Egli ha con questo (e anche col suo esplicito ravvicinamento tra operai e schiavi) affermato il concetto suo e d'ogni greco dell'identità di lavoro e schiavitù. Concetto che, del resto, altre conferme trova in Aristotele. « Molte sono le specie di schiavi, poichè molte sono le specie dei servizi: una parte di esse sono affidate ai manovali, i quali, come lo indica la stessa parola, sono quelli che vivono con l'opera delle loro mani; tra questi è l'operaio meccanico » ²⁾. « Non è possibile che la virtù sia una dote necessaria di tutti i cittadini, dal momento che anche l'artigiano è cittadino... Non ci sarebbe niente di strano in siffatta esclusione degli operai meccanici dal novero dei cittadini, se è vero che nè gli schiavi nè gli affrancati sono veramente cittadini... e la costituzione perfetta non farà mai cittadino un operaio meccanico » ³⁾. « Non vi è traccia di virtù nelle occupazioni abituali degli operai mec-

¹⁾ Anche qualche filosofo la pensa così. Per es. T. Gomperz. « Ein moderner Leser kann kaum umhin, hier an die Thriumphe der angewandten Naturwissenschaft und an unser Maschinenwesen zu denken, welches das in Wirklichkeit verwandelt hat, was einem der weisesten Griechen als ein Typus des Unmöglichen gegelten hat ». (*Griechische Denker*, e. cit., vol. III, pag. 260).

²⁾ *Pol.*, L. III, C. II, 4 (1277, a) ed. cit.

³⁾ *Ib.*, L. III, C. III, § 5.

canici, dei mercanti, dei teti (proletari) » ¹). « Se ha la prevalenza la classe dei contadini, abbiamo la democrazia migliore; se ha la prevalenza la classe degli operai meccanici e mercenari, la peggiore » ²). « Nè dalla genia degli agricoltori, nè da quella degli operai meccanici bisogna trarre i sacerdoti, essendo opportuno che gli dèi siano onorati dai cittadini » ³). Ed anche là dove Aristotele traccia una differenza tra operai e schiavi è chiarissimo che per lui la differenza è tutta esterna, riferentesi cioè alle persone a cui il lavoro è destinato, ma che in sè e nella loro essenza gli uni e gli altri sono la medesima cosa. « Quelli che compiono i lavori necessari alla vita per un solo individuo sono schiavi; quelli che li compiono per il pubblico, sono operai meccanici e teti (proletari) » ⁴). La stessa giustificazione che dà Aristotele della schiavitù — cioè che vi sono uomini schiavi per natura, che hanno l'anima schiava, pei quali quindi è « meglio e conforme a giustizia servire » ⁵) — è sostanzialmente esatta e Aristotele non merita qui (sebbene ampiamente le meriti per molte altre parti della sua filosofia) ⁶) le censure e la scandalizzata meraviglia di cui lo fa oggetto T. Gomperz ⁷). A seconda, infatti, che uno spirito è in sè ricco o povero, esso ha bisogno, per la sua stessa felicità, di oziare o di lavorare. Nel primo caso, esso vuol trovare ed avere sempre sè stesso, rimanere con sè, e quindi gli è necessario l'ozio. Nel secondo caso, gli è invece necessario di uscire da sè, perchè in sè non trova che vuoto e noia, e quindi di essere occupato di cose esterne.

¹) *Ib.*, L. VI, C. II, 4.

²) *Ib.*, L. IV, X, 12 (1296, b).

³) L. VII, C. VIII, § IX (1321, a).

⁴) L. III, III, 5 (1278, a).

⁵) L. I, II, 5 (1254, a e s.). Tra i giuristi moderni, uno del valore di G. Hugo, difende con piena risolutezza, la schiavitù (Cfr. su ciò STAMMLER, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1922, § 81, n. 2, e STAHL, *Op. cit.*, vol. I, p. 585).

⁶) Cfr. la mia *Filosofia dell'Autorità* (Sandron), p. 220.

⁷) *O. c.*, I. c., p. 254.

Uno spirito di quest'ultimo tipo, è quello che per natura è schiavo ¹⁾. Si pensi a un « padrone » di officina o di terreni che dalla mattina alla sera lavora (sia pure d'un lavoro di direzione) o sedendo al suo tavolo d'amministrazione o percorrendo e sorvegliando la campagna. Che differenza per la sua vita spirituale che egli sia, anzichè « padrone », semplice direttore dell'azienda che lavora per il « padrone »? Se egli non ha in sè altre risorse che quella di lavorare, se al di fuori di ciò non sa che fare della sua vita, egli, proprio, come voleva Aristotele, *per natura*, non è affatto « padrone » e libero, e il destino a lui conforme è quello di essere posto ad aver da occuparsi in un certo ramo della produzione, nulla importando che di questo egli possa dirsi il « padrone » o che il padrone sia un altro. Egli cioè *per natura* è dipendente ossia schiavo ²⁾.

¹⁾ Carlyle, il quale pensava che deve esistere un'aristocrazia che ha il *dovere* di guidare e classi inferiori che hanno il *diritto* di essere guidate e ne reclamano vivamente l'adempimento, riteneva, e forse giustamente, che le agitazioni delle classi operaie non mirano inconsapevolmente se non ad ottenere di essere *guidate* dalle classi superiori, di aver con queste i molteplici rapporti che si hanno con la propria *guida*, non già soltanto quello che si esaurisce nel pagamento. Egli scorgeva nelle agitazioni sociali « the claim of Free Working man to be raised to a level, we may say, with the Working Slave, his anger and careless discontent till that be done » (*Chartism*, cap. IX).

²⁾ Da ciò anche il gravissimo pericolo morale della diminuzione delle ore di lavoro e dell'aumento dei salari: quello cioè che per coloro (e sono l'enorme maggioranza) i quali non hanno in sè alcuna risorsa, ciò non significhi (come di fatto si è visto) che possibilità ed incentivo di abbandonarsi più largamente al vizio. Chi crede nella provvidenza che guida occultamente il mondo o nella *List der Vernunft* di Hegel (v. p. e. le sue *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I *Einleitung, Die Vernunft in der Geschichte*. Lipsia, Meiner, 1920, p. 83), dovrebbe pensare che il progresso materiale e giuridico dev'essere e sarà conforme e parallelo a quello spirituale. Non si dovrà avere e non si avrà la libertà dal lavoro se non quando gli uomini sapranno usarla, non per un

L'eterna necessità della schiavitù.

Queste constatazioni ci riconfermano così nella nostra tesi principale, ossia che il lavoro, in quanto è attività spiegata non semplicemente per la voglia e il gusto di spiegarla, ma, mediatamente per un successivo risultato che ne avremo, e immediatamente a beneficio di altri, è sempre ed essenzialmente schiavitù. Nel lavoro noi non operiamo immediatamente e direttamente per noi, come nel giuoco. Operiamo per altri, produciamo qualcheduna per altri, prestiamo un servizio ad altri. Solo con ciò ci possiamo ripromettere da questi altri in cambio un successivo bene economico, in vista del quale soltanto, e non per il gusto che l'attività in sè ci dia, lavoriamo. Ma operare, non per il gusto di operare, bensì per altri, e sotto la coazione della necessità che abbiamo di ciò che rice-

incremento di vizio, ma come « la libertà dei nobili platonici, di poter aspirare puramente al divino senza essere afflitti da alcuna cura terrena »; libertà che lo Stahl, conformemente alla nostra tesi essere il lavoro ripugnante all'essenza spirituale dell'uomo, dice che « deve appartenere ad ogni uomo ». (*Die Philosophie des Rechts*, Freiburg i. B., V ediz., vol. I p. 276). — La dimostrazione, del resto, dell'esattezza della tesi fondamentale di Aristotele, che cioè la schiavitù è necessaria ed eterna, perchè vi sono schiavi per natura, si può dare in quest'altra forma. Se vuol tradurre, non soltanto in parole, ma in concetti nostri, ciò che i greci, e specialmente Aristotele in questo contesto, intendevano significare con « schiavo », dobbiamo usare l'espressione « lavoratore manuale », perchè tale era essenzialmente la funzione dello schiavo. Aristotele viene dunque a dire che vi sono alcuni, che per natura sono destinati a fare i lavori manuali, perchè hanno attitudine solo per questi e non per opere di carattere intellettuale. Principio giustissimo ed eternamente vero, che, se fosse oggi avvertito, eviterebbe la creazione di eserciti di spostati e sgombrerebbe le scuole da una zavorra di giovani che mancano di ogni capacità per gli studi e sono resi infelici con l'essere costretti a seguirli, mentre potrebbero far bene ed essere più contenti posti a fare ciò per cui hanno soltanto capacità: un mestiere meccanico; ossia collocati nella condizione corrispondente a quella dello « schiavo » in Grecia e nel pensiero aristotelico.

veremo da essi in cambio, è appunto l'essenziale carattere della schiavitù.

Il lavoro è dunque schiavitù. In tale identificazione anche quest'ultime constatazioni e considerazioni ci confermano. — Ora, siccome, qualunque sia il regime sociale, il lavoro sarà sempre necessario, così sarà sempre necessaria (qualsiasi *nome* vi si dia) la schiavitù. Questa la conclusione a cui per logica necessità dobbiamo approdare.

Si parla ora assai di padronanza, o meglio ancora « dittatura », dei lavoratori. Ma sono vuotissime ciancie. Quella dittatura è possibile solo sulla carta o nelle tanto eloquenti quanto superficiali declamazioni dei demagoghi. Un accenno di quella padronanza, se mai, esiste solo (e con gli effetti che tutti videro) in regime borghese, quando questo diventa debole e tremebondo, e, per la paura di passare per tiranno, lascia che ogni turbolenza e indisciplina nel campo del lavoro impunemente si sfreni, dagli scioperi degli addetti ai servizi pubblici, alle squadre di sorveglianza ufficialmente e apertamente costituite per costringere a scioperare chi non vorrebbe, alle rappresaglie lasciate liberamente esercitare contro chi non ha scioperato. Ma appena un forte governo pur così detto proletario sia giunto al potere, ogni ombra di padronanza dei lavoratori cessa, e anzi (come provano i casi russi) viene sostituita da una forma di schiavitù più esplicita di quella dominante in regime borghese, perchè, venute meno le forme in questo vigenti di coazione al lavoro (salariato, licenziamento, ecc.), e permanendo la necessità, affinchè l'uomo sia determinato al lavoro, d'una qualche forma di coazione, vengono in opera le forme più brute e apertamente schiavistiche di questa (intervento militare, fucilazioni, armate o milizia del lavoro).

È un vero assurdo in termini che l'uomo in quanto lavora sia padrone. In quanto lavora — sia egli un carbonaio o l'avvocato principe, un barbiere o il re del ferro o dell'acciaio, un macchinista o il medico consulente di fama mondiale — è schiavo di colui che

gli richiede le sue funzioni. Immediatamente, egli lavora non, come nel giuoco, per il piacere che prova nell'estrinsecare la sua attività, ma a beneficio di colui che gli commette il lavoro, e mediatamente soltanto per il compenso che ne avrà. Lavora, non per il piacere che ricava dal semplice spiegare la sua attività, ma direttamente e immediatamente per il servizio che questa rende ad altri, indirettamente e mediatamente per il risultato, posto al di fuori della sfera attuale della sua attività, che egli da questa ricaverà. Ma ciò è, tipicamente, schiavitù. E tale, sempre, il lavoro deve necessariamente essere. Che le ferrovie siano non per chi viaggia, ma per i ferrovieri, le poste non per chi scrive lettere, ma per i postelegrafonici; che i ferrovieri e i postelegrafonici siano i padroni e chi viaggia e chi scrive i servi e non viceversa, è tale un assurdo, come sarebbe quello che il barbiere, nell'atto che mi rende il suo servizio, fosse il padrone e il dittatore, potesse accomodarmi a suo capriccio barba e capelli, non dovesse invece obbedire ai miei ordini, cioè, in quel momento, essermi servo. Che non si possa a beneplacito licenziare un operaio — che sia tolta questa unica potente coazione a far lavorare e far lavorare bene ¹⁾ — è tale un assurdo, come sarebbe quello che io non potessi cambiare medico o avvocato (ossia licenziare il medico o l'avvocato) se quelli che ho scelto non mi garbano più ²⁾. Sono assurdi e perciò non possono star in piedi che momentaneamente sulla carta, nelle declamazioni, o negli istanti passeggeri,

¹⁾ Si rifletta alla giusta osservazione dello Jhering. « Ein Arbeiter, der nur um des Lohnes willen arbeitet (ed è questo sempre e necessariamente il caso nel lavoro di tipo industriale e collettivo), der nicht seine Ehre darein setzt, gut zu arbeiten (e ciò poteva avvenire solo nell'artigianato, non più nelle complesse forme di lavoro successive), arbeitet schlecht, wenn er gewiss ist, darunter nicht zu leiden » (*Der Zweck im Recht*, ed. cit., vol. II, p. 6).

²⁾ V. altre osservazioni al riguardo in *Principi di Politica impopolare*, pag. 3 e seg. e in *Teoria e Pratica della Reazione politica*, pag. 260 e seg.

dianzi descritti, di debolezza estrema della classe dirigente e di estrema riottosità di quella che vuol mettersi al suo posto e che di tali assurde enunciazioni si serve solo per riuscirvi.

Ma, invece, poichè il lavoro propriamente detto non è mai un'attività che si spiega pel solo gusto di spiegarla, così richiede sempre che la volontà vi sia determinata mediante una qualche coazione — sia essa la sferza, la fucilazione, la minaccia di morir di fame, la voglia d'arricchire, ecc. — e quindi richiede che la volontà sia non libera, ma in istato di schiavitù.

Poichè il lavoro avrà sempre questo carattere, poichè a determinarvi la volontà umana sarà sempre necessaria una qualche coazione, poichè il fatto essenziale è, non già la forma di coazione che si usi, ma quello della coazione al lavoro per sè, quello cioè che il lavoro nella maggior parte dei casi è un'attività che non si esercita pel solo gusto di esercitarla, e che pure si deve lo stesso esercitare — così ogni rivoluzione al riguardo è perfettamente vana. Essa cambia l'accessorio, cioè le forme della coazione. Non riesce nemmeno a scalfire il fatto principale, quello in cui la schiavitù consiste, che cioè bisogna lavorare piaccia o non piaccia, che bisogna piegare il libero spirito ad un lavoro che è sempre coatto semplicemente perchè non è l'attività che si spiega per solo gusto di spiegarla e che trova nell'atto dello spiegarsi la sua piena soddisfazione. Che m'importa che io sia oggi coatto al lavoro perchè, in regime di salariato, se non ho voglia di lavorare il « padrone » mi licenzia, o che domani, in regime comunista, io sia del pari coatto al lavoro, perchè, sebbene padrone anch'io, coi miei tremila compagni, dell'officina, se un giorno non ho voglia di lavorare, la « commissione interna » non mi liquida la mia percentuale giornaliera? Che differenza? Nell'uno e nell'altro caso lavoro per la pressione che esercita sulla mia volontà quel fatto esterno alla sfera della mia attuale attività di lavoro, che è il bisogno o il desiderio di

guadagno. Nell'uno e nell'altro caso io sono dunque del pari coatto. Dopo la rivoluzione che avesse instaurato il comunismo, nel gregario ingenuo e fanatico a poco a poco la delusione verrebbe a galla con questa espressione: « ma se si deve, come prima, lavorare, allora è la stessa cosa » — espressione con la quale tralucerebbe finalmente alla sua coscienza che la schiavitù non è il regime capitalista, ma il lavoro in sè, e che è pressochè indifferente e tocca solo punti secondari ogni rivoluzione che non sia la rivoluzione impossibile: — quella che tolga dalla terra la necessità del lavoro.

Il lavoro è schiavitù. La necessità del lavoro è perenne. Dunque perenne sarà e dovrà essere la schiavitù. Da queste verità già limpidamente viste ed affermate dallo spirito greco non c'è via d'uscita.

Il rovesciamento di Siéyès e la inesistenza del diritto naturale.

Ciò che la nostra indagine ha messo in luce è adunque questo. Anzitutto, che, poichè l'essenza della schiavitù sta in ciò che uno operi, non per il gusto dell'azione, ma per un risultato successivo e diverso da essa, mentre l'opera direttamente e immediatamente va a beneficio d'altri, così la schiavitù esiste ancora ed esisterà sempre ¹⁾. In secondo luogo che tutti vo-

¹⁾ C'è da sperare che, dopo quanto abbiamo detto, nessuno ci obietti: si lavora per altri in regime capitalista, ma non si lavorerà più per altri, bensì per sè, in regime socialista o comunista. È evidente, invece, che anche in questi regimi il ferroviere guiderà il treno, non perchè si diverta a farlo, ma in servizio dei fini dei viaggiatori che lo usano; e gli operai, padroni, allora, dei cantieri navali, fabbricheranno pur sempre le navi, non per loro spasso ed uso, ma per coloro che vogliono navigare. Dunque si lavorerà sempre per altri. Che se si dicesse che quello non sarà più un lavoro per altri, perchè gli

gliono l'esplicazione della libera spiritualità fuori delle strettoie del lavoro; tutti dunque aspirano ad un regime (che, illusoriamente, per taluni assume il nome di socialismo o comunismo) dove ciò si realizzi; ma tale esplicazione non si può ottenere completa se non essendo liberati interamente dal lavoro; di qui lo sforzo incessante d'ogni classe lungo la storia per far rimbalzare il lavoro propriamente detto su di un'altra, rimanendone essa liberata: come (secondo si vide) per ragioni di sviluppo civile e culturale è pur necessario che sia. Quindi, anche sotto questo aspetto, schiavitù.

Perciò non v'è soluzione del problema del lavoro che sia *la* giusta, e non v'è perchè non esiste *la* giustizia, non esiste il diritto naturale.

Diritto naturale, diritto razionale, giustizia, sono (secondo abbiamo altrove notato) la stessa cosa, e costituiscono quell'eterno ideale del diritto migliore che la « ragione » ripresenta eternamente davanti al diritto attuale come quello che deve attuarsi, come il *dover essere* che sta eternamente davanti all'*essere* ¹⁾. Ma, se è legittimo da questa identificazione di diritto naturale, diritto razionale e giustizia concludere che sono illogici coloro che ammettono l'idea di giustizia e negano il diritto naturale, non è invece affatto legittimo sostenere l'esistenza del diritto naturale argomentando che l'affermazione da parte di taluno d'aver *diritto* di veder soddisfatta una sua esigenza non riconosciuta dalla legge, è affermazione che, per sicura attestazione della coscienza comune, ha un senso, e, se lo ha, devono esistere principî obbiettivi che costituiscano il criterio di valutazione della esigenza così affermata ²⁾.

operai lavorano per il ricavato del loro lavoro che si dividono interamente fra loro, allora si potrebbe dire che nemmeno l'attuale è lavoro fatto per altri, poichè l'operaio lo fa per il salario che riceve egli, ossia per sè.

¹⁾ Cfr. *Lineamenti di filosofia scettica*, 2. ediz. p. 140.

²⁾ Così il BRUNETTI, *Scritti giuridici vari* (Torino, Unione,

V'è, ad ammettere una tale argomentazione a favore del diritto naturale o razionale, soltanto una piccola difficoltà. Ed è quella che si ricava dall'eterna e incolmabile scissione della ragione in sè stessa; dal fatto, cioè, che la ragione emette i pronunciati più contraddittori e inconciliabili; o, se si vuole usare un'altra forma d'espressione, dal fatto che non esiste ragione *una*, ma moltissime ragioni diverse e tutte ugualmente *ragione*. E se tutte sono ugualmente *ragione*, eppure si contraddicono, tanto è dire che non lo è nessuna, che nessuna cioè può vantare esclusivamente per sè il carattere della razionalità.

Il diritto naturale è l'esigenza che la « ragione » presenta davanti al diritto attuale come quella che deve in questo attuarsi, che deve diventare giuridica. Ciò ha un senso attestato dalla coscienza, si dice; dunque dev'esserci un criterio obbiettivo per la valutazione di tale esigenza; dunque il diritto naturale esiste. Esisterebbe, se scissa e diversa essendo la ragione, l'esigenza da attuarsi giuridicamente non risultasse diversa, anzi antitetica, alle varie ragioni. Esisterebbe, se la ragione umana, nella sua universalità, totalità, univocità, ravvisasse una data esigenza come tale che non attuata nel diritto positivo deve attuarvisi; non quando la ragione umana scorge esigenze opposte e escludentisi a vicenda come quelle che non essendo ancora diritto positivo, devono diventarlo. Così stando la cosa, l'essenza del diritto

1920, vol. III, p. 221). Se giustamente egli si serve della mia identificazione di diritto naturale e giustizia per confutare quelli che negano il primo e ammettono la seconda (e forse per spaventarli, mostrando loro che essi sono sulla via dello scetticismo), non altrettanto giustamente egli presume liberarsi dalle obiezioni scettiche dicendo che si tratta di metafisica. Al contrario; lo scetticismo è l'unica radicale negazione della metafisica. Prettamente metafisica, invece, è l'interpretazione che egli dà al capoverso dell'art. 1237 C. C., nel quale il legislatore sotto il nome di « obbligazioni naturali » ha voluto soltanto alludere ad obbligazioni *di fatto* riconosciute dalla *Sitte* (e quindi positive) e non trapassate in legge.

naturale sarebbe contraddittoria: esso sarebbe tanto l'esigenza che risulta alla mia ragione dover tradursi in legge, quanto l'esigenza contraria che risulta invece dover diventare diritto a chi professa idee politiche, sociali, morali opposte alle mie. E si può dire che esista ciò che non è possibile pensare costituito se non di elementi che si contraddicono e si eliminano a vicenda? ciò che contraddice e nega sè stesso? ciò che non è nulla di determinato, ma può contenere qualsiasi più opposta determinazione? ciò che può indifferentemente essere tutto, che si palesa come qualunque più diversa cosa, ed è quindi privo di qualsiasi configurazione concreta, ossia, appunto perchè è tutto, è nulla? ¹⁾). E quali sono mai i criteri per valutare l'esigenza da tradursi in diritto, che siano obbiettivi, la cui *obbiettività*, cioè, non sia soltanto quella che risulta tale alla *subbiettività* dell'uno o dell'altro? ²⁾).

¹⁾ Sarebbe voler equivocare rispondere che anche i vari diritti positivi si contraddicono, eppure esistono. Il diritto positivo nel tempo e nel luogo in cui ha esistenza non si contraddice, è *uno* e non *più diversi*. Ma il diritto naturale, perchè si potesse dire che esiste come diritto, dovrebbe essere *nel medesimo punto di tempo e di spazio* più cose contraddittorie.

²⁾ Tali osservazioni stanno anche se, con l'Ehrlich, si ritenga che il diritto naturale, pur inconsapevolmente e sempre credendo di non essere che pura ragione, attinge i suoi postulati da quello che l'Adickes chiamerebbe « natura della cosa », e l'Ehrlich chiama « viva intuizione della realtà ». « Die lebendige Anschauung der Wirklichkeit ist daher immer die beste Quelle des juristischen Begriffe... Das Bezeichnende der Naturrechtslehre ist nun, dass sie ihre Begriffe, mit Ausschaltung der Gesetzgebung und des Juristenrechts, ausschliesslich der lebendigen Anschauung der gesellschaftlichen Einrichtungen und der Interessengegensätze und der von ihr angestrebten oder vorgeschlagen Ausgestaltung zu entnehmen suchte, wobei sie allerdings zwischen der bereits vorhanden und der angestrebten Ordnung nicht genau unterschied ». (*Die juristische Logik*, Tubinga, 1918, p. 128). Anche se la cosa sta in tal guisa, rimane sempre che, come se si ritiene il diritto naturale un tentativo per attingere il diritto dalla ragion pura c'è da obbiettarvi che questa dà responsi contraddittori nei vari giusnatu-

Ad illustrare il nostro pensiero vogliamo dare un esempio.

Molti sono certi che la famosa frase di Siéyès « che cos'è il terzo stato? nulla; che cosa deve diventare? tutto », se applicata oggi al quarto stato esprima proprio il diritto naturale o razionale, la giustizia, sia l'esigenza che « la ragione » pone dinanzi al diritto dell'oggi come quella che deve essere giuridicamente attuata.

Ma nella « ragione » trova pienamente luogo anche l'esigenza che sarebbe espressa dal completo rovesciamento, applicato al quarto stato, della proposizione di Siéyès; cioè: « Che cos'è il proletariato? Tutto. Che cosa dev'essere? Nulla ».

Per scorgere come *anche* questa esigenza trovi sede nella « ragione », e si possa presentare al pari della prima, cui pure diametralmente contraddice, quale diritto naturale o razionale, basta prendere in considerazione l'origine del proletariato.

Come esso sia nato lo ha benissimo scorto il Vico. « Dallo stato nefario del mondo eslege (egli scrive) si ritirarono prima alquanti pochi più robusti, che fondarono le famiglie, con le quali e per le quali ridussero i campi a cultura; e gli altri molti lunga età dopo se ne ritirarono, rifuggendo alle terre colte di questi padri. I primi soci che propriamente sono compagni per fine di comunicare tra loro l'utilità, non posson al mondo immaginarsi nè intendersi innanzi di questi rifugiati, per aver salva la vita da' padri anzidetti, e ricevuti per la lor vita, obbligati a sostenerla con coltivare i campi di tali padri. Tali si ritrovarono i veri soci degli eroi, che poi furono i plebei dell'eroiche città, e finalmente le provincie de' popoli

ralisti, così se si ritiene che il diritto naturale attinga i suoi concetti « dalla viva intuizione degli ordinamenti sociali e del contrasto degli interessi », resta l'obiezione che l'interpretazione di questi e le conclusioni circa le trasformazioni da imprimervi non sono meno in preda alla contraddizione.

principi » ¹⁾). Così si formò la plebe o il proletariato. Mentre la classe che poi, con l'accedervi di questo, divenne, per diritto razionale e naturale, dominante, era composta unicamente di lavoratori-proprietari, liberi ed uguali. « Perchè i padri erano sovrani re delle lor famiglie, nell' ugualità di sì fatto stato e, per la feroce natura de' Polifemi, niuno di tutti naturalmente dovendo cedere all'altro, uscirono da sè medesimi i senati regnanti, o sia di tanti re delle lor famiglie; i quali, senza umano scorgimento o consiglio, si trovarono aver uniti i loro privati interessi a ciascun lor comune, il quale si disse *patria*, che, sottinteso *res*, vuol dire interesse di padri, e i nobili se ne dissero *patricii*: onde dovettero i soli nobili esser i cittadini delle prime patrie » ²⁾).

Tale spiegazione che dà il Vico dell' origine del proletariato è esatta ed è sostanzialmente quella che le ricerche posteriori hanno confermato. Secondo queste « il popolo romano primitivo aveva per soli cittadini i membri delle *gentes*, accanto alle quali non v'erano altri uomini liberi che i loro clienti, che vivevano sotto la loro protezione. Tosto s' introdusse nella città un elemento nuovo, di gente che, pur non facendo parte del corpo degli antichi cittadini, non era nemmeno sotto la clientela dei suoi membri, e che si chiamavano plebei per opposizione agli antichi cittadini, chiamati patrizi. Si ammette oggi che la plebe si è costituita progressivamente, secondo un'opinione, di vinti non ridotti in schiavitù, che, non avendo patrono, avevano solo il re per protettore, secondo altri, di antichi clienti che non avevano più patrono in seguito alla rottura del legame di clientela, per esempio in seguito alla morte del patrono senza discendenza » ³⁾).

La cosa, dunque, in sostanza, è proceduta così.

¹⁾ *Scienza Nuova*, Degn. 70, 79.

²⁾ *Scienza Nuova*, ed. Niccolini, p. 500, 501.

³⁾ GIRARD, *Manuel élémentaire de Droit Romain*, VI ediz., Parigi, 1918, p. 16.

S'erano originariamente costituite delle comunità di lavoratori, liberi ed uguali, che, traendosi fuori dallo stato selvaggio, nomade, pressochè ancora ferino, si erano posti insieme, in condizione di perfetta uguaglianza, a coltivare regolarmente e stabilmente una terra. Piccole oasi di civiltà incipiente, in mezzo al mondo ancora selvaggio. Colonie di uomini tutti lavoratori e tutti uguali; la realizzazione, dunque, d'un ideale comunistico. In queste colonie si viveva naturalmente meglio che nel resto del mondo, ancora in preda all'assoluta barbarie, dove nessun principio di rapporti normali esisteva tra uomo e uomo, dove tutto, la conquista e il possesso della femmina e quello dei frutti selvatici o degli animali atti ad esser cibo, doveva dipendere e decidersi mediante la lotta e la violenza. Da questo mondo ancor del tutto barbaro che circondava quelle prime colonie, e dai cui attacchi esse dovevano certo difendersi, qualche individuo, forse perchè non abbastanza forte per poter assicurarsi il cibo nella lotta contro gli altri, o perchè in pericolo di morte in una di queste lotte, si rifugiava entro tali comunità. Che *diritto* aveva costui in queste? Che *diritto* poteva verso queste accampare e pretendere l'uomo ignoto e barbaro, venuto non si sa donde, ancora coperto di sangue, e accorso là solo forse per sottrarsi all'ira e alla vendetta che il sangue da lui versato gli attirava sul capo? L'uomo il quale non aveva partecipato inizialmente alla comunità e al lungo lavoro regolare di questa, che ora cominciava a dare i suoi frutti? Che *diritto* aveva costui, l'uomo violento e ferino, che un bel giorno, non si sa donde venendo, a quale razza appartenente, quali propositi recante, si vedeva arrivare in corsa affannosa e irrompere nel recinto della terra coltivata, che *diritto* aveva di partecipare ai frutti del lungo lavoro della comunità e di godere delle condizioni di vita da questa con fatica di anni costrutta? Nessun diritto. La comunità dei lavoratori liberi ed uguali poteva legittimamente ricacciarlo nella selva, nella zona ancora incolta

e selvaggia donde egli sbucava, ad essere ucciso dagli altri primitivi colà aggirantisi o a morirvi di fame, ovvero le era lecito metterlo a morte come un nemico, che, penetrato nella comunità ordinata dal territorio ancora in preda alle barbarie ed ostile, poteva perturbare o insidiare la vita di quella. Se la comunità lo teneva in vita, gli permetteva di dimorare nei suoi confini, gli accordava protezione contro le turbe selvagge e feroci che s'aggiravano nella selva, sui dirupi, oltre i confini della comunità, facendogli in cambio eseguire alcuni lavori, quest'era una *grazia* che la comunità rendeva all'uomo, grazia di cui egli, allora, avvertiva certamente tutta l'importanza e per cui certo provava allora riconoscenza immensa.

Ora, quest'uomo, questi uomini, sono il proletariato, il primo germe da cui scaturì, il nucleo attorno a cui si costituì, i progenitori da cui discesero, la clientela, la plebe, le classi lavoratrici. È falso che (come si ripete dai pappagalli della demagogia) la classe dominante sia diventata tale per aver essa espropriato con la forza una parte della popolazione originariamente ad essa uguale in diritti e funzioni. Essa divenne dominante contro la sua volontà e per volontà della classe poi soggetta, che la costrinse a divenir dominante, implorando ed ottenendo in grazia che essa rinunciasse al lavoro cedendolo a lei in cambio della facoltà di vivere nella comunità civile e della protezione contro il mondo ancor barbaro. Fu la classe poi soggetta che quasi a dire strappò il lavoro dalle mani di quella che fu poi dominante e se lo assunse, spingendo quest'ultima ad ogni costo ad assumere la funzione dominatrice. Classe dominante avente sotto di sé una classe soggetta divenne quella prima comunità di lavoratori liberi ed uguali solo per forza, unicamente per l'occorrere ad essa di sperduti, ignoti, estranei, provenienti dalla zona della barbarie, colà minacciati, tementi, stanchi di conquistare il cibo uccidendo o minacciando di uccidere e sotto la minaccia di essere uccisi, o ormai impotenti ad uccidere, i quali

la scongiuravano di affidar loro i lavori permettendo loro in cambio di dimorare nella comunità e sotto la protezione di questa. Divenne classe dominante — si costituì una classe dominante e una classe dominata — solo perchè questa volle essere dominata, pattuì di esserlo, scongiurò di esserlo. Ed ecco che ora coloro (o i figli di coloro) che furono ricevuti per grazia nella comunità, e che ben avvertivano allora che quest'era una *grazia*, pretendono di esser tutto, di aver il diritto di dominare, di essere essi — ossia la « forza del lavoro », il « lavoro organizzato » — cui spetta per diritto naturale e razionale di governare la comunità ¹⁾.

Mai — si potrebbe dire — se si potesse far del diritto una cosa con la « ragione » — mai pretesa più antigiuridica, mai più mostruosa conculcazione della ragione sotto il mero fatto brutto della forza, di questa per cui gli accolti per grazia, coloro che avevano implorato di poter fare i lavori in cambio della vita, della protezione, dei vantaggi d'una esistenza fuori dalla barbarie, una volta avuti in pugno gli stromenti di lavoro, che essi stessi avevano a forza di preghiere ottenuto che i *patres* passassero a loro, erigendo così questi a classe dominante, si servono del dominio esclusivo che ciò loro assicura sui mezzi di sostentamento della comunità, per iugulare a tradimento i loro salvatori, mettersi al pari di questi, sbalzarli anzi e collocarsi al loro posto.

¹⁾ Qui si può concatenare l'osservazione del Puchta che plebei e patrizi dovevano essere di razza diversa e che un diverso sentimento del diritto è una prova di diversità di razza. « Wenn wir nun eine verschiedene Nationalität derjenigen Bestandtheile des römischen Gemeinwesens annehmen, welche man wenigstens späterhin unter den Namen Patricier und Plebejer einander entgegensetzt, so liegt darin allerdings auch die Annahme jenes bis auf einen gewissen Grad verschiedenen Rechtsbewusstseins, weil der materielle Begriff der Nationalität eben in einer Verwandschaft und Eigenthümlichkeit des Geistes nach seinen verschiedenen Richtungen besteht » (*Das Gewohnheitsrecht*, Erlangen, 1828, vol. I, pag. 5).

Che cosa spetta dunque, per diritto naturale e razionale, al proletariato? Nulla. Pretendere che esso abbia diritti uguali alla classe dominante, sarebbe come pretendere che in quei paesi in cui (come in alcuni cantoni svizzeri) le famiglie originarie possiedono in comune una proprietà boschiva della quale si dividono il reddito e dal cui « uso civico » traggono larghi benefici, chiunque viene ad abitare nel luogo, o i suoi discendenti, per il semplice fatto che vi sono venuti, avessero su quella proprietà comune ai prischi abitanti il medesimo diritto di questi. Anzi sarebbe come pretendere che se io ho costituito col mio affetto e il mio lavoro un'assestata, amorosa, agiata comunità familiare, e ho un giorno preso al mio servizio, raccogliendola per la strada, una donna abbandonata, mosso da compassione pel suo abbandono e dal desiderio di salvarla dalla perdizione, essa o i suoi figli avessero il diritto di diventar partecipi del mio patrimonio, della mia mensa, dei miei rapporti familiari, per il solo fatto che io l'ho accolta in casa ed ho affidata ad essa la chiave della dispensa.

Ecco dunque come le più opposte tesi del diritto naturale o giustizia trovino ugualmente sede nella « ragione ». Ecco come diritto naturale o razionale risulti del pari che il proletariato debba essere tutto (gli argomenti in questo senso corrono ora per le strade ed è inutile ricordarli), quanto che esso debba essere nulla. In qual modo si può dunque asserire l'esistenza del diritto naturale o razionale se questo prende le forme più opposte? In qual modo si può parlar qui di *diritto*, come concezione o configurazione concreta e obbiettiva, se vi sono idee contraddittorie che sono ugualmente un tal *diritto*? Qui siamo unicamente nel campo delle opinioni o dei sentimenti soggettivi, vari, contrastanti, non provvisti per sè di garanzia e di fondamento; di *diritto* si può solo cominciare a parlare, quando uno di quei sentimenti, nel conflitto con gli altri, per mezzo della lotta e della forza, si sia tradotto in legge e costituzione politica

e sociale. Poichè occorre la lotta per formare il diritto (Jhering); poichè il privilegio stesso non è dunque che il diritto conquistato dai forti (Nietzsche), il loro sentimento giuridico che è riuscito a tradursi in legge. Onde la profonda osservazione di Vico (così dimenticata in questi tempi in cui una parte stessa della borghesia, quasi a sentimento e confessione della propria impotenza, fa ogni sforzo per potersi render pronuba della trasmissione del potere ai partiti anti-borghesi): « È proprietà dei forti gli acquisti fatti con virtù non rilasciare per infingardaggine, ma, o per necessità o per utilità, rimetterne a poco a poco e quanto meno essi possono » ¹⁾.

Conclusione - Lotta e forza generano il diritto.

Essendo dunque il diritto naturale, il diritto razionale, l'idea della giustizia in sè, dello Stato giusto ²⁾, del diritto giusto (Stammler), ³⁾ l'idea della giustizia

¹⁾ *Scienza Nuova*, Degn. 81 (virtù, *virtus*, valore).

²⁾ Si veggia in *Teoria e Pratica della Reazione politica*, pagina 287, l'osservazione con cui dimostro che non c'è un certo modulo di giustizia che renda *legittimo, vero, uno Stato*; e che invece qualunque cosa (qualunque, per la ragion pura, violenza o iniquità) può diventare costituzione, statuto, stato, legge, diritto.

³⁾ Lo Stammler svolge questo suo concetto, non solo nel libro che reca quel titolo (*Die Lehre von dem richtigen Rechte*), ma anche nel *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (Berlino e Lipsia, 1922) e in *Wirtschaft u. Recht nach der materialistischen Auffassung* (IV ediz. Berlino e Lipsia 1921). Degli artificiosi astrattismi delle Stammler (p. e. che il volere giuridico è *giusto* quando ognuno dei collegati socialmente « *bleibt dem andern nur als Selbstzweck verknüpft* » il che, nel suo contenuto, presenta « *eine Gemeinschaft frei wollender Menschen* » - *Lehrbuch*, p. 190), tutto il presente libro è la confutazione (v. specialm. retro p. 128 e s.). Nient'altro poi che ripetitore di Rousseau e Kant (la legge è razionale quando si può pensare senza contraddizione voluta da tutti), è lo Stammler quando sostiene che di-

avente il suo prototipo e modulo fuori e prima dei fatti — essendo tale concetto (come prova la constatazione che fuori e prima dei fatti e nel campo della pura ragione, innumerevoli idee contraddittorie di giustizia son possibili) un'ubbia metafisico-idealista, ne viene che non v'è soluzione del problema del lavoro che sia *la* giusta, e si deve in special modo impugnare la mitica insieme e baldanzosa asserzione che giusta sia assolutamente e per eccellenza la soluzione socialista o comunista. Qualunque soluzione si dia al problema del lavoro essa è sempre giusta — in quanto non si può incolparla di offendere una pretesa idea di giustizia eterna ed assoluta che esso contenga; e sempre ingiusta — in quanto, adeguata ad una delle esigenze che in esso si affacciano, rimane necessariamente inadeguata alle altre. Cambiamenti radicali, sovversioni, rivoluzioni, tutto

ritto giusto è la volontà obbiettiva, quella volontà in cui il legislatore ha coscienza di ordinare, non alcunchè di conforme ai suoi desideri, ma alcunchè che debba essere obbiettivamente voluto da tutti, obbiettivamente da farsi, e quindi « kann nur die Idee einer solcher Regelung sein, der jeder Rechtsunterworfen zustimmen muss, wenn er bei seiner Abstimmung in objectiv richtiger Zielsetzung verfährt » (*Wirtschaft* ecc. p. 586). Ma chi deciderà che in un dato caso, la cosa stia così? Anche lo Stammler è costretto a porsi il problema; e a riconoscere che non può essere la maggioranza (584), fatto empirico ed estrinseco alla ragione. La sua risposta è prototipicamente idealistica, e completamente yacua, come ogni tentativo idealistico di risolvere la questione. Chi decide (egli domanda alla sua volta, p. 585) sulla esattezza d'una dottrina naturale che si presenta come scientifica? E s'intende che, conformemente alla dottrina del Brentano, decide la verità (l'idea) esistente in sè! (cfr. *La Filosofia dell'Autorità* § 15). - Accettabile è invece il concetto dello Stammler che la differenza tra la forza capricciosa, arbitraria, e quella forza che è diritto, sta in ciò che colui che emana la legge intende esservi vincolato egli stesso e non violare a suo libito la norma che egli detta ed impone: cioè la « inviolabilità » da parte di chi detta il diritto; mentre la forza capricciosa si applica ad arbitrio, caso per caso. « Recht ist das unverletzbar selbstherrliche verbindende Wollen » (*Wirtschaft* ecc. p. 483).

questo si riduce a spostare dall'uno all'altro piatto della bilancia il peso di giustizia e d'ingiustizia, che rimane sempre il medesimo, perchè è radicato nell'irrazionalità ineliminabile che il lavoro è schiavitù, che esso è ripugnante e antitetico all'essenza umana, e che pure è necessario. Perciò in questo campo più che in ogni altro diventa chiara la verità, non soltanto o non tanto della dottrina di Ehrlich ¹⁾, parzialmente coincidente con quella del Cruet ²⁾ e, del resto, prosecuzione di quella della scuola storica dei giuristi specie del Puchta, ³⁾ che cioè pochissima parte del diritto si contiene nelle leggi ed è da queste dettata, e invece la parte maggiore esiste, si svolge, si elabora, nei rapporti viventi, negli accordi e negli urti degli individui, dei gruppi, delle associazioni moventesi nella società, nelle lotte che fanno, nei contratti che le chiudono (si pensi ora, in confronto con le disposizioni del codice civile, al diritto che si elabora nei concordati, patti, regolamenti, lodi, che terminano i conflitti tra un sindacato di operai e uno di industriali) ⁴⁾;

¹⁾ *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (Monaco e Lipsia, 1913).

²⁾ *La Vie du Droit* (Paris, Flammarion, 1908).

³⁾ E del resto, anche il Dernburg afferma: « Wenn aber in der neueren Zeit die Wertschätzung des Gesetzrechtes gegenüber dem Gewohnheitsrechte sehr gestiegen ist, so sollte man nicht übersehen, dass die schöpferische Kräfte der Gesetzgebung eine sehr geringe ist. vor allem auf dem Gebiete des Privatrechts, und dass ihr das Gewohnheitsrecht in dieser Hinsicht weit überlegen ist » (*Padekten*, VII ediz., Berlino, 1902, vol. I, p. 56, n. 2).

⁴⁾ Questa dottrina è anche quella dello SPENGLER. « Gerade das Letzte und Tiefste ist in keinen Recht der Welt ausgesprochen, weil es selbstverständlich ist. Jedes von ihnen setzt das Wesentliche schweigend voraus; es wendet sich an Menschen, die ausser der Satzung auch das nie Auszusprechende und gerade dieses innerlich verstehen und zu gebrauchen wissen. Jedes Recht ist in einem nie zu überschätzenden Masse Gewohnheitsrecht » (*Der Untergang des Abendlandes*, Monaco, 1922, II vol. p. 97). - Cogliamo questa occasione per rilevare come sia sfuggito allo SCHRÖTER (*Der Streit um Spengler*, Monaco, 1922

quanto della dottrina, che, non però senza qualche incoerenza e ristrettezza, ricavò dal diritto romano lo Jhering — la cui superiorità sugli altri romanisti sta appunto nell'aver esposto il diritto romano per dimostrare una tesi, per fargli dire *qualcosa*, e non dan-

p. 98 n. 1) che non già quasi accidentalmente la filosofia del Croce contraddice a quella dello Spengler, ma che questa è *essenzialmente* l'antitesi del crocismo. Per il crocismo tutto esiste solo in quanto è ragione o pensiero, per lo spenglerismo (come per noi) tutto accade e procede indipendentemente dal pensiero, di cui lo Spengler giustamente riduce ai minimi termini la funzione nella storia (*Untergang*, Il p. 22) la quale non è già dunque per lui « Kulturgeschichte », come vogliono i filosofi e i dottrinari, ma « Rassengeschichte, Kriegsgeschichte, diplomatische Geschichte » ecc. (*ib.* p. 419). Pel Croce, tutto è comprensibile e spiegabile, per lo Spengler (come per noi) vi sono ad ogni momento misteri e insolubilità (« kann also Kritik die grossen Fragen lösen oder nur ihre Unlösbarkeit feststellen? Am Anfang des Wissens glauben wir das erste. Je mehr wissen, desto sichrer wird uns das Zweite ». - *Untergang* Il p. 17.) I libri del Croce hanno il tono del dogmatico che tutto sa e risolve, quelli dello Spengler sono tutti una brillantissima trasformazione di cose credute note in problemi. Pel Croce la storia non si ripete mai, e il mutamento è progresso, per lo Spengler (come per noi) essa è la continua ripetizione dei medesimi cicli: - qualche prova tra le moltissime: « Das kehrt in allen Weltstädten aller Zivilisationen wider. Kino, Expressionismus, Theosophie, Boxkämpfe, Nigertänze, Poker und Rennwelten, man wird das alles in Rom widerfinden » (*ib.* p. 122); la decadenza della monarchia dell'antico Egitto dalla sesta dinastia in poi, offre un' « erstaunliche Ähnlichkeit mit dem Werlauf der Dinge in der chinesischen Frühzeit seit I-Wang, und der abenalan-dischen seit Kaiser Heinrich IV » (*ib.* p. 46); il periodo cinese delle guerre di stati (480-230), è quello stesso che « erlebte Agypten 1780-1580, die Antike von Chäronea und in furchtbarster Form von dem Gracchen bis Actium; es ist das Schicksal der westenropäisch-amerikanischen Welt in 19 und 20 Jahrhundert » (*ib.* p. 48); il mondo babilonico offre « das erste Beispiel einer römischen Kaiserzeit » (*ib.* p. 47); l'Egitto antico ha il suo Odoacre (*ib.* p. 126); tutte le civiltà procedono mediante la formazione di grandi città e lo spopolamento (*ib.* p. 125) - Perciò, per lo Spengler, come per noi, e al contrario che pel Croce, le civiltà muoiono definitivamente, non rivivono, non passano in civiltà successive (com'egli dimostra, contro l'opinione comune, con l'esempio del diritto romano - *Unter-*

dovi un'esposizione *obbiettiva*, anodina, morta ⁴⁾. La dottrina, cioè, che il diritto non è (come Jhering si esprime) che un sentimento giuridico interno e subbiettivo, ossia (come si deve più chiaramente dire) la convinzione incrollabile e calda d'aver ragione, che però non diventa diritto se non mediante la forza che l'accompagna. « Chi segua le trasformazioni giuridiche d'un popolo sino alle loro ultime origini, arriva in casi innumerevoli alla potenza del più forte che detta

gang II p. 68 e s.). Perciò per lui la « storia dell'umanità » non ha alcun senso (p. 52) ed è falsa immagine quella « eines fortlaufenden welthistorischen Geschehens in dem nichts verloren geht » (p. 64 - proprio la teoria del Croce). Viceversa, naturalmente, frequentissimi sono i punti di contatto del pensiero dello Spengler col nostro. Così p. e., oltre a quelli capitali ora ricordati, anche altri accessori; p. e., la constatazione che ognuno di noi vive in mondi separati e incomunicabili (*Untergang* II, p. 32-33, cfr. in *Le ragioni dell'Irrazionalismo* il § *Teoria della Pazzia*); che « popolo » è una mera espressione metafisica, un *flatus vocis* (*Untergang* II, 132; cfr. *Filosofia dell'Autorità* § 9); che il linguaggio come tutto unico non esiste e v'è sempre in quello che ciascuno usa qualcosa di non partecipabile agli altri (*Untergang* II p. 12, 135; cfr. *La Scepsi estetica* p. 133 e seg.); che il sistema (il quale sta, invece, tanto a cuore al Croce) è sempre falsificazione « (Der Wille zum System ist der Wille, Lebendiges zu töten » *Untergang* II, 16; e v. anche p. 163 n. 1; cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ediz. p. 34 e s.); che non tutto quello che accade nella storia è razionale sia accaduto, la storia non è sempre « giustificatrice » (Croce), ma vi sono invece « cause perdute » che razionalmente dovevano vincere, p. e. ad Azio « hätte Antonius siegen müssen » (*Untergang* II, 230; v. in *Le ragioni dell'irrazionalismo*, Napoli, Guida, il paragrafo *Le ragioni delle cause perdute*); che questa è l'ora della « durezza » « (Härte, römische Härte ist es was jetzt in der Welt beginnt » - *Pessimismus?* p. 19; cfr. *Teoria e pratica della reazione politica*, p. 55 e seg. e *passim*).

⁴⁾ È perfettamente nell'ordine delle cose che uno scrittore così superficiale come Koehler trovi invece che lo Jhering è un « ämüsante Causeur » che « dilettierte » nella storia e nella filosofia del diritto; come è nell'ordine che egli faccia propria la sentenza cara a tutti i ripetitori di armonici luoghi comuni che « die Lehre vom Kampf ums Recht ist als antisozial vollkommen zu verwerfen » (*Recht und Persönlichkeit in der Kultur der Gegenwart*, Stuttgart e Berlino 1914, p. 23 e 219).

il diritto al più debole »¹⁾. « Il principio che la forza personale è la fonte del diritto è una delle verità primordiali della storia del diritto romano »²⁾. Esplicita finisce perciò per essere nello Jhering l'enunciazione e la dimostrazione di quella che è la capitale verità nel campo politico, sociale, giuridico, cioè che solo per opera della forza si concreta il diritto. Il diritto è (secondo la sua giusta dottrina) forza che limita sè stessa, riconoscendo che la continuazione della lotta per schiacciare ancora di più l'avversario non compensa lo sforzo che a ciò si richiede (onde la radice comune di *servire* e *servare*, di *pace* e *patto*: il diritto è il patto determinato dalla pace che pone fine a una lotta); forza che si limita per interesse, per prudenza, per politica; quindi il diritto è « politica della forza » (*Politik der Gewalt*)³⁾. — Senonchè, Jhering non ha messo con sufficiente coerenza in luce che il sentimento giuridico interno e subbiettivo, cioè la convinzione d'aver ragione, lontana origine di ciò che poi mediante la forza diviene diritto, è assolutamente *pari in valore* ad ogni opposto sentimento giuridico, ad ogni opposta convinzione d'aver ragione, e che quindi non si può parlare di diritto che si mette « per la giusta via »⁴⁾, perchè ogni via per cui si metta è ugualmente *giusta* (od *ingiusta*). Tra le opposte convinzioni d'aver ragione, cioè, tra gli opposti sentimenti giuridici, tutti pari in valore, sopra dei quali non sta alcun giudice, tutti *giusti*, diventa il diritto quello che è affiancato dalla forza prevalente. Nè lo Jhering vide con sufficiente chiarezza che il fatto della forza come produttrice del diritto non ha solo luogo nei primordi sociali, nè è oggi interamente

¹⁾ *Der Zweck im Recht*, ed. cit. v. I, p. 190.

²⁾ *Geist des römischen Rechts*, VI ediz., Lipsia 1907, vol. I, p. 107.

³⁾ *Der Zweck im recht* (ed. cit., vol. I, p. 186 e seg., e specialm. p. 193).

⁴⁾ *La lotta pel diritto*, trad. R. Mariano (Milano, Hoepli 1875 p. 138).

trasformato in una *lotta pel diritto* nell'ambito e coi mezzi giuridici; bensì anche oggi, come nei primordi, come sempre, esiste una lotta materiale e violenta pel diritto e produttrice del diritto: lotta che si manifesta chiara soprattutto nel problema del lavoro e si estrinseca col fare divenire *il diritto* quella delle opposte soluzioni ugualmente giuste ed ingiuste, quello degli opposti sentimenti giuridici subbiettivi, che è suffulto da forza maggiore. La classe che possiede maggior forza materiale, vincendo nella rivoluzione o nella reazione, fa trionfare ed impone la *sua* visuale circa il problema del lavoro, e questa diventa *il diritto*. Diventa *il diritto*, senza essere *più giusta* per aver vinto di quel che sia *più ingiusta* l'altra per aver perduto; perchè non esiste, e meno che mai in questo problema del lavoro, una *giustizia in sè*, che sia tale in modo assoluto e tipico, prima e al di fuori del suo divenir diritto per mezzo della forza di quella classe o di quel gruppo che, con una o l'altra forma di violenza, la impone, facendola così diventare, da sua particolare visuale di giustizia, da suo « sentimento giuridico interno e subbiettivo », la visuale giuridica e il sentimento giuridico di tutta una società durante tutta un'epoca storica ¹⁾. Oltre venticinque secoli fa aveva già proclamato Eraclito: « Ma bisogna sapere che la guerra è la cosa comune e che il diritto è lotta: e che derivan tutte le cose da lotta e necessità » ²⁾.

¹⁾ Cfr. *Lineamenti di Filosofia scettica*, II ediz., p. 224; *La Filosofia dell'Autorità*, p. 202.

²⁾ Εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ὄντα ξυγόν, καὶ δίχην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ'ἔρην καὶ χρεώμενα (Fram. 80, Diels).

INDICE

DEDICA	Pag. 7
PREFAZIONE.	» 9

CRITICA DELL' AMORE

Il materialismo storico dell' amore	» 15
Poligamia maschile e monogamia femminile	» 18
La schiavitù della donna	» 20
L' impossibilità del « contraccambio »	» 25
Considerazioni sulla violenza	» 30
L' antifemminino del femminismo	» 35
La filosofia della castità femminile	» 37
Lo squilibrio della bilancia amorosa nei due sessi	» 39
La filosofia della prostituzione.	» 44
Illustrazioni aforistiche	» 50
La specificazione del desiderio sensuale	» 57
I troppi scopi della famiglia monogamica	» 61
La mancanza temporale di coincidenza sensuale	» 66
La dualizzazione dell' amore	» 68
Odi et amo.	» 72
Il divergere dei due amori	» 76
Per la slegificazione del diritto privato	» 78
L' incompatibilità dei due amori	» 85
La teoria dell' incesto	» 94
Un' ipotesi aristofanesca ed essenica. Conclusione	» 100

CRITICA DEL LAVORO

Le antilogie del lavoro	Pag. 109
Il lavoro è morale o immorale?	» 111
La svalutazione morale del lavoro crea la sua so- pravalutazione economica	» 113
Il giusto fondamento dell'odio pel lavoro	» 116
Lavoro e giuoco.	» 118
Il lavoro intellettuale va pagato?	» 122
Solo nel giuoco l'uomo è veramente uomo	» 128
Il carattere di « fine a sè » dell'uomo condanna il lavoro	» 133
Lavoro e contemplazione.	» 142
Antiche e moderne laudi dell'ozio	» 151
Il lavoro necessario e impossibile	» 156
Il disvalore spirituale del lavoro cresce col pro- gresso delle forme di questo	» 165
La vanità delle rivoluzioni demagogiche	» 175
L'insurrezione contro il lavoro	» 183
Lavoro e schiavitù	» 189
L'eterna necessità della schiavitù	» 196
Il rovesciamento di Siéyès e l'inesistenza del di- ritto naturale	» 200
Conclusione. — Lotta e forza generano il diritto	» 210

FINITO DI STAMPARE
IN CATANIA NELLA TIPOGRAFIA
VIAGGIO-CAMPO IL X-VIII-MCMXXXV (XIII)

CONCETTO BATTIATO
DIRESSE L'EDIZIONE

“ ECLETTICA „

COLLANA DI LIBRI DI VARIA CULTURA

Come lo stesso titolo informa, non è una raccolta sistematica di libri di un determinato argomento o di una particolare incasellatura dello scibile, ma si tratta invece di volumi sui più disparati argomenti delle umane conoscenze e tali da esprimere il compiuto e genuino pensiero personale di ciascun Autore su un particolare e interessante problema d'ordine filosofico, sociale, critico, letterario, artistico, scientifico, di attualità, ecc. — È insomma una palestra di pensiero libero sì, ma forte e significativo, tale da portare alla coltura un soffio nuovo o un positivo contributo.

SONO PUBBLICATI

- Vol. I. - RENZI G., *Critica della morale* . L. 8,—
» II. - RENZI G., *Critica dell'amore e del lavoro* » 8,—
» III. - MANZELLA FRONTINI G., *La Madre Immortale. Azione epica in 2 tempi* » 4,—

ALTRI VOLUMI SONO IN PREPARAZIONE

CATANIA — CASA EDITRICE « ETNA »
DIRETTORE: CAV. CONCETTO BATTIATO